في النظم والفلسفة والدين

تأليف : هاملتون جب

المركز العربي للكتاب
دمشق - ص.ب : ١٣٤٦١

نظرات في النظرية السنية في الخلافة

غاية هذا البحث ان يلفت الانتباه إلى نقاط أربع ، إذا اعتبرتها وجدت معظمها غير جديد بحال من الاحوال ، ولكن الباحثين الذين تصدوا في العصور الحديثة للخوض في نظرية الخلافة ، شرقيين كانوا أم غربيين ، أولوا تلك النقاط من العناية أقل مما تستحقه .

١

وأولاها تتصل بالمؤلَّف المعتمد الذي كتبه القاضي الماوردي ، وسمّاه « الاحكام السلطانية » ، فقد ذهب الباحثون – فيما يبدو – في كل ما كتبوه حول الخلافة إلى ان الماوردي هو الذي صاغ المبدأ السني في هذا الموضوع ، وهو الذي وضع النظرية السنية المعتمدة في الخلافة جملة وتفصيلا . وأنا أرى ان هذه النظرية خاطئة لسببين سأعالج اولهما معالجة مستفيضة من بعد لأنه النقطة الرابعة في النقاط التي أشرت اليها ، وأما الثاني فمن الضروري أن أتحدث عنه ، في هذا المقام ، بكلمة موجزة على سبيل التقديم ، فأقول : ان من جوهر العقيدة السنية ان الامة تقوم على الشريعة وان تطورها التاريخي يسير بخطوات يرسمها

الله ، وان استمرارها منوط بقوة الاجماع المبرأ من الخطأ . ولما كان ذلك كذلك كان من واجب الفقهاء وهم الحفظة على ضمير الامة ، ان يقوموا فيبيّنوا لكل جيل وجه الشرعية في نظامه السياسي . وكانوا يرون ان هذه المسألة مرتبطة بمسألة الخلافة ، والخلافة في الاساس — من حيث هي نظام — تعد رمزاً لسيادة الشريعة وسلطانها . ويرجع السبب في ارتباط هاتين المسألتين إلى المجادلات التي كان يقوم بها خصوم أهل السنّة من شيعة وخوارج إذ كان الجدل الرئيسي لدى هؤلاء يتلخص بدقة في ان جماعة السنّة قد تنكبت جادة الاسلام ، وتردت نتيجة لذلك في الآثام ، لأنها دانت بالولاء لخلفاء مزيفين . ولذلك وجّه فقهاء السنّة جهودهم ، بالضرورة ، نحو تسويغ هذا الواقع ، كي يواجهوا هجمات الخصوم . غير ان هذا لا يعني ان المدافعين عن السنّة لا بدّ لهم جميعاً من ان يقفوا موقفاً واحداً . وليست النظرية التي يقوم عليها ما بسطه الماوردي في كتابه إلا نظرية مذهب واحد ، هو مذهب الاشعري، وهي تشارك النظرية الأشعرية عامة في اثنتين من خصائصها أعني انها اولاً تسرف في التفريع الجدلي ، وانها ثانياً تصوغ النتائج بكثير من التعسف . وفي هذه الحال كان الحاح الاشاعرة على استمرار الخلافة تاريخياً هو الأساس في كل الصعوبات التي تواجه المدافعين عن الخلافة .

ونتقدم للنظر في رأي الماوردي : إذا سلّمنا ان كتابه يقتفي خطى المذهب الاشعري فهل لنا ان نعده بسطاً حاسماً قاطعاً للمبدأ السياسي عند الاشاعرة ؟ بل الأمر على الضد من ذلك كما حاولت أن أبيّن في موضع آخر(١) . ذلك ان كتاب الماوردي ليس عرضاً موضوعياً لنظرية قائمة وإنما هو في حقيقته دفاع ، أو توجيه في التفسير ، أوحت به وشكّلته ظروف عصر المؤلّف . وأهم من ذلك ان الماوردي ، بما قدم من مجادلات محاولاً أن يلائم بين نظرية الأشاعرة وتلك الظروف العسيرة (إذ انه كتب كتابه أثناء الحكم البويهي) ، قد خطا الخطوات

الأولى في ذلك المنحدر الذي أدّى من بعد إلى انتقاض النظرية كلها .

وحدثت من بعد تغيرات عنيفة في البناء السياسي الاسلامي أسرعت في تهدم تلك النظرية ، لأن تلك التغيرات أضطرت من جاءوا بعد الماوردي إلى ان يتقدموا خطوات أخرى في طريق الملاءمة والتوفيق . ولست أستطيع أن أبيّن كيف تعدلت النظرية الأشعرية في الجيل التالي على يد إمام الحرمين الجويني لأني للأسف لم أستطع الحصول على كتابه « غياث الامام »[٢] غير ان المرء يستطيع أن يرى في كتابه « الارشاد » — وقد نشره م. لوشياني حديثاً — نزوعاً إلى التقليل من بروز تلك المشكلة المحيرة — مشكلة الإمامة . وفي الحق ان المنازعات المذهبية القديمة كانت قد أخذت تفقد كثيراً من صلتها بالواقع في الميدان السياسي في عصر الجويني ، كما ان ظهور السلطنة الدنيوية كان يثير شؤوناً أكثر جدة وأخطر قيمة . ويبدو مثل تلك النزعة نفسها في الجيل التالي في موقف الغزالي[٣] ، إذ تدلنا إحدى عباراته في « الاحياء » [٤] على مبلغ التهدم الذي أصاب المبدأ الأشعري . يقول الغزالي : « فالذي نراه ان الخلافة منعقدة للمتكفل بها من بني العباس (رض) ، وان الولاية نافذة للسلاطين في أقطار البلاد والمبايعين للخليفة وقد ذكرنا في كتاب المستظهري .... ما يشير إلى المصلحة فيه ، والقول الوجيز انا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفاً إلى مزايا المصالح ولو قطعنا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً .... بل الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة » .

ويتضح من هذه العبارة ان الخلافة كما تمثلها الاسرة العباسية لم تعد تعتبر مصدر توجيه وتأثير ، وإنما تعد فحسب مصدراً لحمل الحقوق التي تؤخذ بالقوة ذات صيغة شرعية ، شريطة ان يعترف صاحب الشوكة أي صاحب السلطة العسكرية — بعد أن يعلن ولاءه للخليفة —

بسيادة الشريعة . ولما قضى المغول على خلافة بغداد عام ١٢٥٨ لم يبق أمام الفقهاء إلا أن يخطوا الخطوة الاخيرة ويعلنوا ان الحقوق المنتزعة بالقوة هي في ذاتها حقوق مشروعة وان السلطة - العسكرية تمثل إمامة صحيحة . ولم تكن الخلافة الاسمية التي نصبت في القاهرة ذات أثر ما، لأنها لم تنل أي اعتراف في مؤلفات الفقهاء ذوي الاقتدار والنفوذ . بل كان الذي منح السلطة الدنيوية المطلقة صورة الشرعية هو قاضي قضاة القاهرة في عهد المماليك . ذلك هو ابن جماعة في كتابه « تحرير الاحكام » ، وقد نالت عبارته بهذا الصدد حظاً من الشهرة يغني عن اقتباسها جميعاً في هذا المقام[*] وإنما يكفينا منها هذه الجملة لما فيها من قيمة خاصة . يقول ابن جماعة : « فان خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها ، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته ، لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الاصح . وإذا انعقدت الامامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماماً لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم » .

هكذا سارت النظرية الاشعرية في تطورها المنطقي ، خطوة اثر خطوة ، ابتداء من مبادئ الأشعري والدفاع السياسي الذي قدمه الماوردي حتى انتهت إلى فصم مبدأ الامامة عن صلب الشريعة ، ورفض حكم الشرع رفضاً كاملاً . وذلك سخف لم يستطع أن يتقبله جمهور المسلمين . غير ان رفض النتيجة كان يشمل أيضاً رفض الاصول الجدلية التي أدت اليها ، وهذا مما حدا إلى البحث عن أساس جديد لنظرية سياسية يضمن — في الاقل — مبدأ سيادة الشريعة ، ووظيفة الخليفة الذي يمسك بزمام تلك السيادة . وقد يبدو ان الناس شعروا بهذه الحاجة بشدة في الشرق الاسلامي ، أعني في البلاد الفارسية والبلاد

التركية لأن المغول الوثنيين انتزعوا تلك البلاد ، حينما تغلبوا عليها ، من احضان الموروث القديم ، وطبقوا فيها القانون المغولي المعروف « باليسق »، فكافح أهل تلك البلاد كفاحاً طويلاً ليعيدوا للشريعة سيادتها فوق ذلك القانون .

٢

وازاء هذه الصعوبة كان من الطبيعي أن يعود الفقهاء إلى نظريات أخرى حجبتها النظرية الأشعرية . ومن تلك النظريات واحدة تقول ان الخلافة الحق لم تتمثل إلا في الخلفاء الأربعة الاوائل ، وان حكم الامويين والعباسيين كان يمثل خلافة مزيفة . وكان الأشاعرة قد رفضوا قبول هذه النظرية لا لأنها ذات صبغة اعتزالية فحسب ، بل لأن فيها مسحة من المروق والضلال . غير ان المبدأ الماتريدي تبناها ، وكان هذا المذهب حينئذ يلبي حاجة الجماعات السنيّة ويقوم بتمثيل الشريعة تمثيلاً محسوساً راهناً ، إذ انه يميز بين الخلافة التي انقضت ، والإمامة التي كانت ما تزال ماثلة [٦] . ولكن لما لم يكن ثمة من سلطة محسوسة راهنة سوى السلطة الزمنية فان النتيجة العملية لهذه النظرية — فيما يبدو — هي عين النتيجة التي توصل اليها ابن جماعة . وتتمثل هذه المعضلة المحيرة مثلاً في كتاب « العقيدة » لعضد الدين الايجي الذي يقصر الخلافة الصحيحة على الخلفاء الراشدين الاربعة ، ثم يغفل ذكر أي شيء عن الإمامة . غير ان هذا العمل تملص واضح من وجه المشكلة . وأخيراً حلت تلك المعضلة باللجوء إلى نظرية أخرى نشأت في المجالات الفلسفية والمجالات ذات الميل الشيعي ، ومن ثم لم تكن قد وجدت قبولاً عند علماء الكلام . تلك هي اقتباس الفكرة الافلاطونية المتعلقة بالملك الفيلسوف وتطبيقها على الإمام الاسلامي الذي يقيم الشريعة بعون من الحكمة الإلاهية . وبما ان السير توماس آرنولد قد بيّن كيف تطورت هذه النظرية في المؤلفات

العربية والفارسية [٧] فليس بنا من حاجة إلى تجديد البحث فيهما تفصيلا . غير ان ما يهمنا منها هو انها حين جرّدت من عناصرها التصوفية ، وأقيمت على انسجام والنظرات السنية ، فقد زوّدت فقهاء السنّة المتأخرين بأساس عملي مقبول يقيمون عليه البناء السياسي الديني للأمة . ومن حسناتها أيضاً انها تصبغ بالصبغة العقلية ما جرت به العادة في البلاد المشرقية الاسلامية من انتحال الامراء المحليين المسلمين للألقاب الخلافية . ونجد ابن خلدون القاضي المالكي يقرر هذه النظرية بوضوح عند نهاية القرن الرابع عشر فيقول : « وأيضاً فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم » [٨] . ولكن التعبير الحاسم المقبول عن هذه النظرية لم يظهر إلا بعد قرن آخر ، وذلك في كتاب « اخلاق جلالي » للقاضي الفارسي الشافعي جلال الدين الدواني ، وقد كان الدواني ذا شهرة واسعة وكان لكتاباته أثر كبير في أرجاء المشرق ، وبسبب من شهرته ونفوذ كتاباته لقيت تلك النظرية قبولا .

ويستطيع المرء ان يقول : ان المبدأ المقبول في مسألة الخلافة من عصر الدواني حتى اليوم هو ان الخلافة استمرت ثلاثين عاماً فحسب وان ما جاء بعدها لم يكن إلا إمامة أطلقت عليها الألقاب الخلافية على نحو من التعظيم والتبجيل [٩] . غير ان الإمامة ليست السلطة التي يحرزها الغاصب العسكري ، حسبما قال به ابن جماعة . فهناك فرق حيوي بين ما يراه ابن جماعة وما يراه ابن خلدون والدواني ، إذ يوضح كل من هذين الامامين توضيحاً تاماً ان هناك فرقاً بين الملك الدنيوي والخلافة وانه لا يستحق أن يسمى خليفة أو إماماً إلا الحاكم العادل الذي يحكم بمقتضى العدل ويقيم حدود الشريعة . وبذلك تظل الخلافة متصلة قطعاً بسيادة الشريعة ، على نقيض ما أدى اليه التطور في النظرية الاشعرية .

٣

ولا ريب في ان هـذه النظرية ، لا النظرية الأشعرية في أي صيغة من صيغها ، هي التي تقوم في أساس المصطلحين : « خليفة » و « إمام » حسبما استعملا في الامبراطورية العثمانية وامبراطورية المغل . نعم اننا نسلم بأن قصة نقل الخلافة من آخر خليفة في القاهرة إلى السلطان سليم مختلقة واهية ، ولكن هـذه الحقيقة لا تزعزع حق السلاطين العثمانيين ، وهو حق له مسوغاته الصحيحة ، في ان يدعوا « أئمة » في ولايات امبراطوريتهم . ويتبدى قبول هذا الحق قبولاً عاماً في استعمال تلك التسميات ، دون اخلال عند التحدث عن بلاط العثمانيين أعني — مثلاً — « دار الخلافة » و « دار الإمامة » (جنباً إلى جنب مع دار السلطنة) . ولما حاول نادر شاه عام ١٧٤١ أن يقنع السلطان بأن يعترف بالشيعة مذهباً (جعفرياً) خامساً ، تجوز في استعمال الالقاب فسمى السلطان العثماني « خليفه اسلام »^(١٠) بل ان المؤرخ الطرابلسي ابن غلبون يطلق في القرن نفسه لقبي : « ظل الله » و « خليفة » على الامير القرمنلي ولا يرى غضاضة عليه في أن يؤكد سيادة السلطان العثماني بنفس القدر من الحماسة .

ومع ذلك فان الخلافة في القرون الاخيرة ليست من الناحية الفقهية إلا إمامة ، ومن الجدير بالذكر ان سلاطين بني عثمان لم ينتحلوا لأنفسهم لقب « امير المؤمنين » لا في الفرمانات الرسمية ولا في الوثائق . وقد جرى بحث حسن الحظ من الاستقصاء في المؤلفات التركية والعربية خلال القرن الثامن عشر فلم يطلعنا ذلك البحث على مثل واحد جرى فيه تلقيب السلطان العثماني بذلك اللقب . وحتى عام ١٢٢٨ / ١٨١٣ نقرأ صيغة الدعاء في الجبرتي بعد استرجاع مكة والمدينة على النحو التالي « السلطان بن السلطان (بتكرير لفظ السلطان ثلاث مرات) محمود خان ابن السلطان عبد الحميد خان ابن السلطان أحمد خان المغازي خادم الحرمين الشريفين » .

وأحياناً نجد لقب « امير المؤمنين » يطلق في بعض الصيغ الرسمية على كثير من سلاطين العثمانيين الاوائل . وهذا قد يبدو مناقضاً لما قلناه في الفقرة السابقة . وانا أعرف ثلاثة أمثلة أطلق فيها هذا اللقب وقد يكون هنالك غيرها مما لا أعرفه . أما آخرها وأقلها أهمية فيمثله نقش في قلعة القدس وفيه يلقب سليمان الاول بلقب « امير المؤمنين »(١١) وهذا في ذاته لا يقدم دلالة على المعنى الذي ينبغي أن يفهم من ذلك الاصطلاح ولكن من المحتمل أن يكون مقروناً بالمثلين الآخرين السابقين له . وأشد منه إثارة للدهشة نقش نشر حديثاً ، مكتوب بمسجد الجمعة بالمدينة وهذا نصه : « أمر ببناء هـذا المسجد المبارك .... مولانا أمير المؤمنين السلطان الملك المظفر بايزيد »(١٢) . وهذا السلطان هو بايزيد الثاني الذي تولى السلطنة قبل سليم الاول وهو نقش يرجع في تاريخه إذن إلى فترة كانت المدينة فيها ما تزال تعترف بسيادة سلاطين المماليك . ومن الواضح ان علينا في هذا المقام ان نعالج هنا مبدأ التسمية بأمير المؤمنين ، وهو مبدأ لا يتفق وأية نظرية من النظريات التي تصدينا لها آنفاً . ونستبعد ان يكون هذا التلقيب محض تبجيل لاعتبارين اثنين : اولهما ان يتم مثل هذا التبجيل الفذ علناً في ولاية تابعة لسلطنة منافسة ، وثانيهما ان صفات الاطراء والتبجيل تكون في العادة مبهمة الدلالة عامة السياق ولكن ندرة استعمال هذا اللقب توحي بأن معنى خاصاً قد قرن به لدى استعماله .

وإذا طالعنا المثل الثالث — وهو أقدمها جميعاً — تلمسنا وميضاً يشير إلى ذلك المعنى . وقد ورد هذا المثل في وثيقة « وقف نامه » أصدرها السلطان محمد الفاتح ، ونشرت حديثاً في استانبول(١٣) وفيها يسمى السلطان : « امير المؤمنين ، وإمام المسلمين سيد الغزاة والمجاهدين ، المؤيد بتأييد رب العالمين ، .... شمس سماء السلطنة والخلافة والدولة والدنيا والدين ، أبو الفتح والنصر ، السلطان محمد خان » . وفي هذا

النسق من العبارات تبرز حقيقتان : أولاهما ان هناك مفارقة حادة بين التعبير الذي يربط مصطلحي « السلطنة » و « الخلافة » — وهما مصطلحان باهتان — في مجموعة الصيغ التي تميز المصطلح « الفقهي » للعاصر لمحمد الفاتح كما تميز أواخر الدولة العثمانية وبين النعوت القوية التي تستفتح بها هذه الوثيقة . وليس من رابطة تربط بين لقب « امير المؤمنين » وبين « سماء السلطنة والخلافة » . واما من الناحية الثانية فان هذا اللقب يتفق وطبيعة المجموعة الثانية من النعوت أعني حيث كان الواحد من السلاطين العثمانيين الأوائل ينعت بأنه « سيد الغزاة والمجاهدين » [١٤] .

وهذا الذي توحي به هذه الوثيقة يؤكده ويبسط من حواشيه مثل آخر متأخر في الزمن ، وقد ورد هـذا المثل ، ولعله أهمها جميعاً ، في كتاب « سلك الدرر » للشيخ محمد المرادي (المتوفى عام ١٢٠٦ / ١٧٩١) [١٥] . ولا بدّ لنا من أن نتذكر ان المرادي كان رئيس المفتين الاحناف بدمشق ، وانه كان ذا نفوذ عظيم في المجـالات الدينية ، وانه كان على صلة بالسلطان عبد الحميد الاول وبالعلمـاء الاتراك . ويرد لقب « امير المؤمنين » في كتابه (وهو كتاب يضم في ما يضمه تراجم السلاطين العثمانيين) مرة واحدة ، لا غير ، وفي تلك المرة لا ينصرف اللقب إلى سلطان عثماني بل إلى أحد سلاطنة المغل بالهند: « سلطان الهند في عصرنا وامير المؤمنين وإمامهم ، وركن المسلمين ونظامهم ، المجاهد في سبيل الله ... الذي أباد الكفار في أرضـه وقهرهم » [١٦] . وأرى ان هذه اللمحة إحدى ومضات التجلي الـتي التي تعوض على القارئ مـا ينفقه من ساعات عديدة في قراءة مملة . ولا يمكن أن يدخل دافع التملق في هذه العبارة ، لأن اورانجزيب كان قـد مات منذ عهد بعيد ، يوم كتبت هذه الكلمات [١٧] . ولا يكون هذا إلا تعبيراً حراً عن ايمان داخلي انطلق فتجاوز حدود المبدأ الرسمي الذي يرى الخلافة حقاً من حقوق السلطان العادل . وعلى

ضوء هذه العبارة يتجلى لنا استحقاق السلطان العادل للخلافة لا في شكل اسطورة . بل في صورة اجتهاد فقهي وضع استجابة لنقطة أثيرت في المبدأ الديني السياسي . ان الممثل السلبي للشريعة «المسالمة» ليس إلا ظلاً شاحباً للخليفة . ولا يستحق لقب «امير المؤمنين» إلا الذي يحتقر جادة السلب والترضية ؛ هو ذلك الذي يزكي بالقول والعمل مطالب الشريعة «الدينامية» الايجابية ضد أعدائها (١٨) . ذلك هو نفس الصوت الذي سمعناه يدوّي في سجل الالقاب المنوطة بمحمد الفاتح [١]، وهو يرسم المفارقة نفسها ، وهي مفارقة لم تفقد شيئاً من حيويتها على مر القرون القائمة بين عهدي الرجلين — الفاتح واورانجزيب .

٤

رأينا ان الجماعة السنيّة نفسها لم يكن لديها مبدأ في الخلافة مجمع على قبوله . وليس في مؤلفات الفقهاء أنفسهم أو في سيكولوجية الاسلام السني ما يسند الزعم بأن الاجماع على قبول مبدأ في الخلافة كان موجوداً . صحيح ان الأجيال التالية واجهت مؤلف الماوردي بالقبول ورأت فيه عرضاً للحكومة والادارة المثاليتين ، ولكن هذا شيء ، والقول بأن آراء الماوردي كانت هي العرض للمبدأ السني الوحيد المقبول شيء آخر . بل ان أساس الفكر السني في الواقع ينفي قبول أي نظرية قبولاً حاسماً قاطعاً . والذي يضعه الفكر السني هو قاعدة وحسب ، فحواها : ان الخلافة هي ذلك الشكل من الحكومة الذي يضمن أوامر الشريعة ويحرص على أن تطبق عملياً . فاذا أسلمت القاعدة للتطبيق فقد يكون في طريقة تطبيقها عدد لا نهاية له من الاختلافات .

وليس هذا كل ما هنالك . ان هذا العرض الموجز الذي قدّمناه عن تطور النظرية السياسية لدى أهل السنة يزودنا بمثل فذ على الحقيقة التي أخذنا في ادراكها تدريجاً . وتلك هي ان الواقع الداخلي في الاسلام

شيء مختلف تماماً عن الصيغ الخارجية التي يصوغها الفقهاء ، فبين المحتوى الواقعي للفكر الاسلامي والتعبيرات الفقهية تباين أكيد ، حتى انه لينذر ان يتمكن أحد من أن يستنتج الواقع الحقيقي من الشكل الخارجي . ولا تعرف العلاقة بينهما إلا حين يعرف كل منهما على حدة . وعندئذ تبدو الصيغة الفقهية محاولة ، لا للتعبير عن القاعدة الداخلية في حقيقتها ، بل لوضعها في قالب مصمت بغية ان تعين في جدل فقهي أو تحقق غاية جزئية . ولكن هذا العرض الموجز الذي قدمناه يزودنا أيضاً بمثل فذ على الحقيقة المناقضة للحقيقة السابقة وهي ان الفكر الاسلامي يأبى أن يقيد بقيود الصيغ الخارجية . ويظل هذا الفكر يحدث ضغطاً مستمراً يظهر أثره في تجديد التشكيل للنظرية على نحو هادئ ، وهذا التشكيل المتجدد ، تحت ذلك الظاهر المتشدد ، هو الذي يميز كل ضروب النشاط التأملي في الاسلام ، حيث ظل الاسلام بناء ديناميا حياً . وإذا لزم الأمر لم يتردد في أن يتجاوز حدود النظرية وان يقدم تعبيراً مستقلاً عن احساسه بالشؤون الواقعية .

وأخيراً فإن النتيجة التالية التي نستخلصها من هذا العرض ليست أقل النتائج أهمية ، وهي : ان فكرة « امير المؤمنين » التي انتزعناها من ملابساتها ليست فكرة سنيّة وإنما هي اسلامية بالمعنى الواسع . وليس من قبيل الاتفاق ان تكون هذه القاعدة التي تجد تعبيراً عنها في الخلافة « الديناميكية » — خلافة محمد الفاتح واورانجزيب — واضحة المعالم في مبادئ الزيدية الشيعيين والاباضية من الخوارج ، — حتى ولو طرحنا جانباً علاقتها بفكرة « المهدي »[١٩] . أما الفرق غير السنيّة فقد ضيقت من حدود المثل الاعلى بتحديدات اقتضتها طبيعة النحل ، وأما فقهاء أهل السنّة فذهبوا إلى الطرف الآخر واستنزفوا من المثل الاعلى محتواه الحقيقي بالافراط في الاستسلام للواقع . وبين هذين الشكلين المعقدين اللذين حورت فيهما تلك القاعدة البسيطة ، خدمة للمذاهب المتنافسة ، يقع اعتقاد اسلامي مشترك يبطل كل الخلافات السطحية في العقيدة .

التعليقات

بحث قرئ في المؤتمر الدولي العشرين للمستشرقين في بروكسل ، ايلول (سبتمبر) ١٩٣٨ وأعيد فيه النظر لدى نشره .

(١) نظرية الماوردي في الخلافة ، الفصل التاسع من « الاحكام السلطانية » .

(٢) انظر بروكلمان التكملة ١ : ٦٧٣ .

(٣) انظر المقطع الاخير من كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد »

(٤) الاحياء ٢ : ١٢٤ (ط . القاهرة ١٣٥٢) .

(٥) انظر هذا النص الذي نشره هـ. كوفلر في مجلة **Islamica** ٦ : ٤ : ٣٥٥ وما بعدها وانظر أيضاً
D. Santillana, Instituzioni di Diritto Musulmano, I 24.

(٦) انظر مثلا « العقيدة » النسفي .

(٧) الخلافة (اكسفورد ١٩٢٤) الفصل العاشر .

(٨) المقدمة ، الكتاب الثاني ، الفصل العشرون ، تأمل التعبير الغريب غير المحدود « خلافة لله » .

(٩) انظر مثلا تعليق التفتازاني على هذا الموضوع في العقائد النسفية .

(١٠) محمد مهدي « تاريخ نادري » (بومبي ١٨٤٩) ص : ٢٣١ .

(١١) انا مدين في هذه الاشارة للدكتور ل. أ. ماير .

(١٢) **Revue des Etudes Islamiques, 1936, p. 109.**

(١٣) **Zwei Stiftungsurkunden des Sultans Mehmed II. Fatih, hg. von Tahsin Oz (Istanbul, 1935). pp. 7-8.**

وانا مدين بهذه الاشارة والتي تليها إلى لطف الدكتور بول فتك .

(١٤) انظر بول فتك في **Ann. de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves, t. VI (Brussels, 1938).**

كذلك في تاريخ ابو الفتح لطورسن بك (استانبول ١٩٣٠) ص : ٣٠ ورد لقب «امير المؤمنين» بين ألقاب محمد الثاني بينما حذف من ألقاب بايزيد الثاني(ص١٤ ، ١٧٩)وفي حكم بايزيد الف ذلك الكتاب .

(١٥) بروكلمان ، التاريخ ٢ : ٢٩٤ والتكملة ٢ : ٤٠٤ .

(١٦) سلك الدرر ٤ : ١١٣ — ١١٤ .

(١٧) توفي اورانجزيب عام ١١١٨ / ١٧٠٧ .

(١٨) بهذا المعنى يمكن أن يطلق اللقب على شخص ليس بسلطان وقد لفت الدكتور فتك انتباهي إلى فرمان (لعله مزور) صادر عن مراد الأول إلى الغازي افرينوس «ملك الغزاة والمجاهدين» وهو يلقبه بلقب «امير المؤمنين» (فريدون ١ : ٨٧) وينصرف اللقب في حلية الاولياء (٧ : ١٤٤) إلى احد العلماء فيقال فيه «امير المؤمنين في الرواية» .

(١٩) هناك مثل آخر مستقل وذلك هو استعمال الكتاب الاندلسيين في القرن الرابع (العاشر) هذا اللقب حين يشيرون كثيراً إلى عبدالرحمن الأول وخلفائه باسم «الخلفاء» ولكنهم يخصون عبدالرحمن الناصر (الثالث) بلقب «امير المؤمنين» .

نظرية الماوردي في الخلافة

حاز كتاب الاحكام السلطانية للماوردي من الشهرة بين علماء المسلمين وفي المجالات السياسية الاسلامية حظاً لا يحتاج معه إلى أي تعريف أو تقديم[1] . ومنذ ان تجدد الاهتمام بمسألة الخلافة اعتبر هذا الكتاب بعامة خير عرض معتمد للنظرية السنيّة السياسية[2] وكثيراً ما أهمل وجود ما عداه من كتب في هذا الموضوع . غير انه ، على ما أحرزه من شهرة ، لم تبذل أية محاولة لوضع الكتاب في موضعه اللائق به ، وهذه المهمة تشمل البحث المستقصي في ثلاثة أمور : أولها : الأسباب التي أدت إلى تصنيفه ، وثانيها : مصادر الماوردي وما أفاد منها ، وثالثها : كيف تقبل هذا الكتاب علماء عصر الماوردي وعلماء الاجيال التالية . غير ان استقصاء جوانب هذا الموضوع يتعدى حدود المقالة ولذلك أرى أنّ أعالج الأمرين الأول والثاني معالجة موجزة معتمداً على الفصل المخصص لبحث مسألة الخلافة وعلى القسم الذي يتناول مسألة « امارة الاستيلاء » من الفصل الثالث .

١ – الاسباب التي ادت الى تصنيف الاحكام السلطانية

قد يبدو للوهلة الاولى انه ليس من الضروري تقديم أية أسباب معينة إذ يكاد كل مؤلف شامل في الفقه يحتوي على فصل ، طويل أو قصير ، في الإمامة ، وكل فقيه شاء أن يستوعب حدود موضوعه كاملاً كان عليه بالضرورة أن يوجه انتباهه إلى هذه المسألة بين سائر المسائل حتى انه ليمكن ان نجعل مسألة الإمامة موضع دراسة متخصصة . وبما ان ثبت مؤلفات الماوردي التي وصلتنا يدل على انه كان مهتماً بشؤون النهج السياسي [٣] فقد كان في مقدورنا ان نفترض – دون تساؤل – ان السبب الذي دعاه إلى تأليف هذا الكتاب يكمن في ما كان يؤثره هو ذاتياً من موضوعات ، لولا انه قص علينا أسباباً أخرى . فقد قال في مقدمة كتابه بعد الفاتحة المألوفة : « ولما كانت الاحكام السلطانية بولاة الامور أحق ، وكان امتزاجها بجميع الاحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير ، افردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته ، ليعلم مذاهب الفقهاء ، فيما له منها فيستوفيه ، وما عليه منها فيوفيه ، توخياً للعدل في تنفيذه وقضائه ، وتحرياً للنصفة في أخذه وعطائه » .

من هو ذلك الذي امتثل الماوردي أمره فألف له الكتاب ؟ ليس في كُتّاب التراجم من أجاب على هذا السؤال مباشرة ، ولكن إذا استعرضنا – في ايجاز – الموقف السياسي في الفترة التي ظهر فيها هذا الكتاب ، تمكنا من أن نقدّم جواباً معقولاً . فمنذ عام ٣٣٤ / ٩٤٦ أصبح خلفاء بغداد تحت سيطرة بويهية شديدة ، غير ان سلطان البويهيين منذ بداية القرن الخامس أخذ يترعزع ويختل بسبب الخلافات الداخلية وثورات الجند . وفي الوقت نفسه كان السلطان محمود الغزنوي منهمكاً في خلق امبراطورية واسعة في ايران والبلاد المجاورة مع تقديم كثير

من آيات الولاء للاسرة العباسية . وشجعت هذه الظروف الخليفتين العباسيين : القادر بالله (المتوفى عام ٤٢٢ / ١٠٣١) وابنه وخليفته القائم بالله على أن يأملا في استعادة الحكم العباسي بل على أن يقوما بخطوات تجريبية ليجددا توكيد مطالبهما [٤] . ومن المعروف المشهور ان الماوردي الذي أحرز لقب « اقضى القضاة » [٥] — وهو من الألقاب المستحدثة — كان سفير هذين الخليفتين الناطق باسمهما في المفاوضات الجارية بينهما وبين الأمراء البويهيين ، واذن فليس ثمة من شك في ان هذا الكتاب ألّف تلبية لرغبة أحدهما ، وهذا ما تؤكده لغة المقدمة نفسها ، لأن الفقيه إذا تحدث عن « أمر بن لزمت طاعته » انصرف الكلام إلى الخليفة بخاصة ، وان كان من المحتمل أن ينصرف إلى أي واحد من القائمين على شؤون الدولة ، ومما يقوي انصرافه إلى الخليفة ان الفقهاء الأولين لم يتحدثوا إلاّ عن حقوق الخلفاء وواجباتهم .

فإذا وجد هذا الرأي قبولاً بقي علينا أن نتساءل هل حفز الخليفة الفقيه الماوردي إلى تصنيف هذا الكتاب رغبة منه في المعرفة أو كان يقصد إلى أن يؤدي به غاية سياسية في صراعه مع الأمراء البويهيين ؟ هناك دلالات متنوعة ، سيتجلى بعضها في سياق هذا البحث ، تجعل الأمر الثاني أقرب إلى القبول ، ذلك انه كانت قد مضت ثلاثة أجيال على الخلافة وهي تعد السلطة العليا في الشؤون الدنيوية — دون تساؤل أو تردد — فأول خطوة في استعادة هذا المظهر تتجلى في عرض معتمد لكل حقوقها التي اهملت ولم يغمرها النسيان . وفي وجه هذا الفرض نضع تلك الرواية التي أوردها ابن خلكان [٦] وهي ان كتب الماوردي لم تجمع ولم تتداولها الايدي إلا بعد موته . غير ان ابن خلكان نفسه لا يجزم بصحة هذه الرواية ، وإذا لم يكن ثمة من سبب يدعو إلى رفضها فيما يتصل برسائله العامة فانها تكاد لا تصدق على كتاب ألّفه لاستعمال

الخليفة وامتثالاً لأمره (٧) .

وهذا الرأي في الأسباب التي أدت بالماوردي إلى تأليف كتابه يبرئه من تهمتين كثيراً ما توجهان ضده ، فكثير من الكتّاب يعلقون على السخرية الكامنة بين طبيعة الكتاب والظروف التي كتب فيها ويقولون ان مؤلفاً يجعل كل عمل في الدولة منوطاً بالخلافة متمركزاً فيها ويكتب في أشد فترات تاريخها تقهقراً وانحطاطاً ، ان مؤلفاً كهذا يقدّم مثلاً فذاً على الحذق النابي . ويقول آخرون : (٨) ان ما حققه الماوردي هو وصف للدولة المثالية ، أي لنوع من الدولة الاسلامية مشابه لجمهورية افلاطون أو لـ « يوتوبيا » مور إلا انها دولة مشتقة من التأمل في القواعد الأساسية في الشريعة الاسلامية . وسنرى ان الماوردي في الحقيقة لم يكن فيلسوفاً وان التأملات الشرعية في كتابه لا تلعب إلا دوراً صغيراً . كان الماوردي فقيهاً بنى على آراء من سبقوه ونظمها ووسع من حدودها — إلى حد ما — ولم يستغل قدرته على الاجتهاد (٩) إلا لكي يوفق بين تلك الآراء وواقع زمانه . والحق ان ميزة كتابه الكبرى تتجلى في هذين المظهرين : في ابتعاده عن التأمل المحض ، وفي تطبيقه للنظريات الفقهية المأثورة على واقع عصره .

ومن الظلم في الوقت نفسه ان نعده مجض معلق على المؤلفات السابقة أو مفسر فحسب لها ، ومن الظلم أيضاً ان نتهمه بأنه كان « يوارب » نظرياتهم كي توافق قضية يتبناها . وهو لا يحجم عن أن يقول رأيه حتى حين تكون آراؤه معارضة لآراء الحجج من أسلافه السابقين . ومع ان لديه ميلاً لاكساب الأمور ظاهراً حسناً فان استقلاله الفكري يتبدى في تأكيده لنقاط عديدة من المبادئ ، لا يمكن ان تتجاوب جميعاً وميول راعيه الخليفة العباسي (١٠) . وسواء أوافقناه على كل ما قدمه من آراء أم لم نوافقه فكل سبب هنالك يحملنا على احترام تلك الآراء

لأنها معتقدات نزيهة مخلصة لدى رجل مشايع مؤيد للقضية العباسية .

٢ ـ تحليل لمبدأ الماوردي

قبل أن نتفحص الآراء التي قدّمها الماوردي فحصاً مسهباً يحسن بنا أن نلخص ـ بإيجاز ـ العوامل الكبرى في تطور الفكر السياسي بين فقهاء أهل السنّة ، فنقول : استمد الفقهاء الاصول الأولى في الفكر السياسي ـ مثلما فعلوا في مجالات فقهية أخرى ـ من الوصايا الموجودة في القرآن والسنّة ، ومن ثم كانت المبادئ الأولى المتعلقة بواجبات الحكام ومهماتهم اخلاقية الطابع ـ دون غموض ـ وذلك يتجلى في المقدمة التي وجهها القاضي ابو يوسف للخليفة هارون الرشيد في صدر «كتاب الخراج» . وصبغت هذه المبادئ بصبغة عقلية وتم ابراز التفصيلات العملية فيها على نحو متدرج تبعاً لنقطة اثر نقطة ثارت في الخلافات المذهبية خلال القرون الثلاثة الأولى . ومما يجدر تذكره ان كثيراً من صور الصراع بين أهل السنّة والخوارج والشيعة إنما تركز ـ على وجه الدقة ـ في مسائل تتصل بالخلافة . وبما ان أساس التهم التي وجهت ضد أهل السنّة من لدن خصومهم هو انهم وقعوا في الخطأ في ظروف محددة فاعترفوا مثلاً ببيعة أبي بكر وأقروا بخلافة معاوية ـ فقد اضطر فقهاء أهل السنّة اضطراراً لا مفر منه إلى أن يخوضوا في مجادلات ليدافعوا بها عن ما تم في واقع التاريخ أو ليتجاوزوا عنه بعين المسامحة. ومن الواضح انهم رفضوا أن يسلموا بأي قاعدة قد تؤدي إلى القول بأن الجماعة قد وقعت في الاثم والخطأ ، فذلك يؤدي ـ لو سلموا به ـ إلى نتيجة تالية وهي ان كل ما حققته تلك الجماعة من نشاط ديني وفقهي كان خاوياً .

وهكذا كانت النظرية السياسية لدى فقهاء أهل السنّة في تطورها الكامل — على نقيض نظريات الشيعة والخوارج — غير مستمدة بطريقة التأمل من الكتاب والسنّة ، وإنما هي مؤسسة على تفسير هذين المصدرين على ضوء التطورات السياسية المتأخرة ، مؤيدة بقوة العقيدة في ان الله يهدي الجماعة وانها لذلك مبرأة من الخطأ بقوة الاجماع (وفي الحديث : لا تجتمع أمتي على ضلالة) . ويكاد أن يكون كل جيل تال قد ترك سمته على المبدأ السياسي الاسلامي ، لأن الاحداث كانت تتجدد ، والنظرية تتكيف لتلائمها . وهذا الاعتماد الوثيق على وقائع التاريخ يتجلى في مظهر آخر من النظرية السنية ، ويقدم له تفسيراً ، أعني ان النظرية السنية كانت ترفض دائماً أن تضع أحكاماً لقضايا لم تقع بعد ولا تتجاوز في ذلك حد التعميات المبهمة وبعض الاستنباطات الإفتائية .

وتظهر هذه الملامح جميعاً في عرض الماوردي . غير انه يحذف من ذلك العرض عمداً أو عفواً ، جل الاشارات إلى المنازعات التي انبثقت عنها الاحكام . ولا يبقي منها إلا لمحات موجزة ، وبذلك يمنح أقواله سمة حاسمة توكيدية (على الرغم من صوغه لها بأسلوب جدلي) كأنها تحمل — محض اجمال — ما كان دوماً وما هو كائن وما سيكون أبداً . غير ان المبادئ الموروثة في كتابه يمكن أن تفسر من خلال المادة التي وصلتنا في كتاب فقيه حجة كالماوردي معاصر له ، وذلك هو ابو منصور عبد القاهر ابن طاهر البغدادي صاحب كتاب « أصول الدين »[11] إذ يلخص البغدادي في الاصل الثالث عشر من كتابه هذا مبدأ الإمامة موردا الحجج الجدلية في كل مسألة على نحو أكثر ارضاء في بعض نواحيه من عرض الماوردي ، غير ان الأمور التي يبسطها الماوردي أو يفارق فيها مبدأ اسلافه هي اعلق باهتمامنا وأكثر خدمة لغايتنا في هذا البحث ، لأن أهمية الكتاب الحقة كما هي الحال في كثير من مؤلفات

القرون الوسطى لا توجد في الأقوال المقتبسة والواضحة ، بمقدار ما توجد في التعليقات العارضة والمضمونات الخفية .

وسنتناول هنا واحداً اثر واحد من عنوانات الماوردي ونحاول أن نتلمس علاقتها بالمنازعات العقائدية القديمة وبالموقف السياسي في عصر المؤلف :

(١) الإمامة واجبة بالشرع دون العقل . تتفق الحجج في هذه القضية وما لخصه البغدادي في **الأصول** : ٢٧١ حيث ذكر ان هذا الرأي هو رأي الاشعري في معارضته رأي المعتزلة .

(٢) تنعقد الإمامة باختيار أهل العقد والحل . كذلك قال البغدادي (الاصول ٢٧٩ — ٢٨١) وهذا رد على رأي الشيعة القائل بالوصاية ، غير ان الماوردي يحذف القول الذي أورده البغدادي صراحة وهو : « وان عقدها مجتهد فاسق أو عقدها العالم الورع لمن لا يصلح لها لم تنعقد تلك الإمامة » ، وان ورد هذا المعنى ضمناً في اشتراط الماوردي للعدالة ، لأنا لا نظن ان أحداً من أمراء البويهيين كان يحوز « العدالة على شروطها الجامعة » .

(٣) من الشروط المعتبرة في أهل الإمامة النسب أي أن يكون من قريش . وشرح البغدادي لهذه النقطة أوفى (الاصول ٢٧٥ — ٢٧٧) غير ان حشد الماوردي لحجج أهل السنّة في هذه المسألة يدل على انه كانت حينئذ جماعة ترى ان غير القرشي يحق له أن يكون إماماً [١٢] .

(٤) قالت طائفة ان الإمامة تنعقد بواحد . وهذا هو مبدأ الأشعري أيضاً (الاصول ٢٨٠ — ٢٨١) * . ومن الصعب أن نحدد المحمل الدقيق

---

* نص قوله : « فقال ابو الحسن الاشعري ان الامامة تنعقد لمن يصلح لها ، بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع إذا عقدها لمن يصلح لها » — المترجم —

لهذا المبدأ لأنه لا يسوغ في ذاته — كما يقال أحياناً — تعيين ولي للعهد (ويجيء القول في تسويغ هذا المبدأ وتفسيره على حدة من بعد) غير انه قد يكون خطوة تمهيدية نحو قبول هذا التعيين . ولا يستشهد الماوردي على هذا المبدأ بحادثة تاريخية [١٣] ومع انه قد يكون في باله الاختيار الذي كان يقوم به أمراء البويهيين فان الصيغة التي وضع فيها هذه المسألة توحي انها محض مسألة فتوى فقهية .

(٥) التكافؤ في شروط الإمامة بين اثنين ثم تمييز احدهما على الآخر ببعض الصفات الأخرى أمر مبني على استنباط فقهي — فيما يظهر — . ولم يتعرض البغدادي لهذه المسألة .

(٦) طلب الإمامة لا يحرم صاحب الرغبة فيها من ان يختار إماماً . وهذا موجه ضد رأي من قال : بما ان طلب الوظائف الأخرى كالولاية مثلاً محرم فالمبدأ يجب أن ينسحب على الخلافة ، وهو رأي أبى أن يقبله علماء أهل السنّة لأسباب تاريخية واضحة .

(٧) « لو تعين لأهل الاختيار واحد هو أفضل الجماعة فبايعوه على الإمامة وحدث بعده من هو أفضل منه انعقدت ببيعتهم إمامة الأول ولم يجز العدول عنه إلى من هو أفضل منه » . ومع ان هذا الرأي موجه ضد الجاحظ ومعتزلين آخرين (ولعله أيضاً موجه استنتاجاً ضدّ الشيعة) [١٤] فهو في الوقت نفسه غض للطرف عن كثير من الأمثلة التاريخية التي تولى الخلافة فيها خلفاء لا يستحقون المنصب .

(٨) لا غنى عن الاختيار حتى ولو كان الذي يستحق الامامة واحداً وهذا أيضاً موجه ضد الشيعة .

(٩) إذا عقدت الإمامة لإمامين لم تنعقد إمامتهما لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد . يرد الماوردي باقتضاب حاسم على

رأي الأشاعرة الذي وضحه البغدادي في الاصول : ٢٧٤ * . ويرى الأشاعرة جواز وجود إمامين في بلدين متباعدين . اذن فلعل إصرار الماوردي من جديد على عدم شرعية قيام خليفتين يصور رفض العباسيين واشياعهم ان يسلموا بدعوى الفاطميين منافسيهم الخطرين [١٥] ويخرج أمويي الأندلس من هذا الحق .

(١٠) يشرح الماوردي الوسائل التي تتبع في تسوية النزاع بين المتنافسين على الإمامة . هذا اسهاب مطول افتائي لمبدأ الاشاعرة (البغدادي : ٢٨١) .

(١١) « انعقاد الإمامة بعهد من قبله مما انعقد الاجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته » . (أنظر البغدادي : ٢٨٤) . ومما يجدر ملاحظته ان الماوردي لا يدوّن رأيه في تلك المسألة المتنازعة وهي : هل يصح للإمام ان يعهد بالإمامة إلى ابنه . تلك مسألة لا يستطيع أن يجيب عنها بالايجاب إلا من لا يحجم في القول موّكداً ان القوة التنفيذية فوق القواعد الشرعية . وصمت الماوردي عند هذه المسألة يميز وجه تلك المعضلة التي حيرت المدافعين عن عمل أهل السنة ، فقد كانوا عاجزين عن ان يجدوا لها سنداً من البراهين الشرعية يثبت صحتها ، وكانت الأسباب التاريخية تجعل من المستحيل عليهم ان يصرحوا بعدم صحتها .

(١٢) : « إذا عهد الإمام بالخلافة إلى من يصح العهد اليه على الشروط المعتبرة فيه كان العهد موقوفاً على قبول المولى ... وليس للإمام المولي عزل من عهد اليه ما لم يتغير حاله ... وإذا استعفى ولي العهد لم يبطل عهده بالاستعفاء » (إلا في حالات معينة) . وكل هذه المسائل

---

* قال : الا ان يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة أهل كل واحد منهما إلى الآخرين فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الامامة لواحد من أهل ناحيته . — المترجم —

استنباطات نظرية من قواعد شرعية فيما يبدو لأنه لا يمكن الاستشهاد عليها بوقائع تاريخية . وينطبق هذا الاستنتاج على الشروط المتعلقة بالعهد إلى شخص غائب وبتحديد سلطة المولّى المعهود اليه .

(١٣) للإمام ان يحدد اختيار أهل العقد والحل فيحصره بعد وفاته في بضعة نفر كما له ان يسمي أهل الشورى الذين يختارون وذلك ما فعله عمر بن الخطاب .

(١٤) يحق للإمام أن يعهد إلى اثنين أو أكثر وان يرتب الخلافة فيهم على التوالي . وسند هذا الرأي قياس ضعيف على ما فعله الرسول عندما ولى زيد بن حارثة قيادة الجيش في موتة ومن بعده جعفر بن ابي طالب ومن بعده عبد الله بن رواحة ، وحجة شرعية أضعف حتى ان الماوردي يرى لزاماً عليه ان يحتكم إلى وقائع التاريخ ليتخذها برهاناً على الاجماع .

(١٥) إذا أفضت الخلافة إلى أحد المعهود اليهم جاز له أن يعهد بها إلى من شاء وان يصرفها عمن كان مرتباً معه . ويقول الماوردي ان هذا هو الظاهر من مذهب الشافعي وما عليه جمهور الفقهاء في مناقضة من منع ذلك من الفقهاء . وفي هذا الموطن كانت وقائع التاريخ ضد الماوردي . ومع انه يحاول أن يوجه عمل المنصور في اقصاء عيسى ابن موسى فانه يغفل رفض عمر بن عبد العزيز ان ينحي يزيد بن عبد الملك عن ولاية العهد ومحاولة الأمين لينحي أخاه المأمون . ومن المستغرب ان يختار الماوردي في هذا الحادث اتباع «التقليد» الشرعي ، والأسباب التي دعته إلى ذلك غامضة إذ يستبعد أن يكون نصب عينيه حادثة طارئة خاصة . أما ما تلا ذلك من حديث عن ترتيب ولاية العهد فانه قطعاً يقوم على تأمل شرعي محض .

(١٦) لا يلزم كافة الامة أن يعرفوا الخليفة بعينه واسمه . وواضح ان

هذا الرأي موجه ضد مبدأ الزيدية .

(١٧) امتنع جمهور العلماء من تسمية الخليفة « خليفة الله » ونسبوا قائله إلى الفجور [١٦] .

(١٨) يلي ذلك فقرة مسهبة عن الواجبات العشرة التي تلزم الإمام وتتفق الواجبات الدينية والشرعية والعسكرية في القاعدة مع الأقوال الموجزة التي أوردها البغدادي في الأصول : ٢٧٢ مع شيء من البسط الفقهي . وتلخص الواجبات الادارية النقاط الرئيسية في المؤلفات الأولى التي كتبت في فن الحكم . لاحظ على وجه الخصوص إلحاحَ المؤلف على ان يباشر الإمام الأمور بنفسه ويتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ، ولا يعول على التفويض ... إذ قد يخون الامين ويغش الناصح . وأحياناً يعتبر المؤلفون المتأخرون [١٧] الواجبين الأولين اللذين ذكرهما الماوردي وهما حفظ الدين وتنفيذ الاحكام حتى تعم النصفة أكبر واجبات الخلافة . ولكن توكيد الماوردي على الواجبات الادارية موجه بوضوح ضد كل من يتصور بأن الخلافة وظيفة دينية أو قضائية فحسب وذلك هو ما كانت ستؤول اليه . وهذه نقطة الدائرة في نظرية الماوردي وأساس كتابه كله ، لأن الفصول الأخرى من هذا الكتاب مما تشمل — على وجه الدقة — بسطاً مفصلاً لهذه الواجبات الادارية . تلك هي المسألة التي كانت موضع نزاع بين الخلفاء والأمراء البويهيين لأن هؤلاء الأمراء كانوا — وان لم يصوغوا رأيهم صياغة صريحة — يعنون باغفالهم للخلافة في الشؤون الادارية ان هذه الشؤون خارج نطاق كفايتها وقدرتها .

(١٩) وأخيراً يورد الماوردي حديثاً شرعياً مستفيضاً عن الظروف والأحداث التي تؤدي إلى فقدان الإمام لإمامته وهي :

(أ) الجرح في عدالته بارتكابه للمحظورات والتعلق بالشبهات [١٨] .

ويقر الماوردي بأن كثيراً من علماء البصرة (وفي باله ما تم في عهد المأمون وخلفائه) قالوا « انه (أي تأوله لخلاف الحق) لا يمنع من انعقاد الإمامة ولا يخرج به منها » وقد يكون رأيه ، وهو أشد صرامة وأكثر حظاً من المنطق[١٩] ، نابعاً من خوفه أن يرى خليفة شيعياً قد نصب في بغداد — أمر لم يكن مستحيلاً بأي حال يوم كتب كتابه .

(ب) نقص في العقل أو الجسم يحد من قدرة الإمام على أن يقوم بواجبات إمامته .

(ج) نقص التصرف بحجر أو قهر وهذا يمس مشكلة الخلافة يومئذ بشدة ، ولذلك جاء عرضه في صيغ مقدرة دقيقة وبخاصة ما اقترحناه من ان كتابه كان ذا مغزى سياسي . ومن المفيد اذن ان نتفحص هذه الفقرة في شيء من الاسهاب المستوفي . وسنعرض لكل واحد من الملابسات الممكنة بدورها متبعين النظام المألوف الذي جرى عليه المؤلف ، إلا في بعض تلك الملابسات حين تكون ذات صيغة نظرية خالصة ، ومن ثم فانها لا تستوقفنا .

يشمل نقص التصرف أولاً : الحالات التي تنشأ عندما يوضع الخليفة تحت الحجر : « وهو ان يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة » كلمات تصف بدقة موقف العباسيين حسبما كان ذلك الموقف طوال قرن أو نحوه[٢٠] . أيستطيع شخص في مثل هذا المركز أن يكون إماماً ؟ من الصعب أن نرى كيف يمكن أن يسوى هذا الموقف منطقياً مع الواجبات التي تم عدها آنفاً (انظر : ١٨) ولكن الماوردي كان يدرك بقوة ان الجواب السالب يعني انكار خلافة المعتلي بالله وخلفائه جميعاً . ولذلك فانه يجيب بالايجاب ثم يحول الحديث ببراعة إلى العلاقات بين الخليفة والمستولي على

أموره أي الأمراء البويهيين ، فاذا كانت أفعالهم جارية على احكام الدين ومقتضى العدل جاز إقرار الإمام على إمامته تنفيذاً لها وامضاء لأحكامها لئلاّ يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة ، وان كانت أفعالهم خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل « لزم الخليفة ان يستنصر من يقبض يد المستولي عليه ويزيل تغلّبه » . ويكاد لا يكون لهذا من تفسير سوى انه وعيد للبويهيين إذا ظلت أعمالهم تثير الاعتراض. وإن كان الكتاب ألّفَ قبل عام ٤٢١ / ١٠٣٠ فربما انصرفت الاشارة المحجوبة إلى السلطان محمود الغزنوي . وإذا كان هذا الوعيد قد نفذ عند انشاء الدولة السلجوقية في خراسان بعد بضع سنوات فتلك مسألة يعرفها التاريخ حق المعرفة .

ويشمل نقص التصرف ثانياً أمر القهر أي ان يصير الخليفة مأسوراً في يد عدو قاهر مشرك أو مسلم لا يقدر على الخلاص منه ، وأسر المشرك للخليفة فرض نظري ولكن ان كان القاهر « بغاة مسلمين » نشأ عن ذلك موقف حساس ، « فعلى كافة الأمة استنقاذه لما أوجبته الإمامة من نصرته » ولكن يبدو ان الماوردي لم يفطن إلى السخرية الكامنة في التقدير التالي وهو ان « كافة الأمة » قد تكون عاجزة عن استنقاذه . وفي هذه الحال تكون النتيجة مشابهة لكونه تحت الحجر إلا في شيء واحد وهو ان يحل محله من ينوب عنه في الإمامة ، وهذا أيضاً أمر نظري — فيا يبدو — ولكن قد يحدث ان ينصب أهل البغي إماماً لأنفسهم — أو بعبارة صريحة يكونون من أشياع الخلفاء الفاطميين . يقول الماوردي : « فالإمام المأسور في أيديهم خارج من الإمامة بالاياس من خلاصه » ولكنه لا يقبل ان يكون امام « أهل البغي » نائباً عن الإمام المأسور بل على أهل الاختيار في دار العدل ان يعقدوا الإمامة لمن ارتضوا لها . ومحصل كلامه ان الفاطميين إذا استولوا على بغداد لم ينتج عن استيلائهم — تلقائياً — ذهاب الخلافة العباسية وانما هو تخلي الأمر

بين يدي أهل الاختيار فإما اعترفوا بالفاطميين وإما استمروا في اختيار خليفة عباسي في مكان آخر . وهذا يحيل موقف العباسيين إلى موقف مشبه لأمويي الأندلس وهو شيء تصرح به ضروب الحيرة التي تردى فيها المدافعون عن الخلافة العباسية بقوة وقائع الظروف المعاصرة يومئذ .

هذا هو ختام عرض الماوردي لمسألة الخلافة في الفصل المعقود لها من كتابه . ولكن يتبقى ذلك المقطع الهام المتميز في الفصل الثالث حيث يعالج « إمارة الاستيلاء » . وقبل أن أتقدم إلى هذا المقطع أرى ان ألفت الانتباه إلى محذوفتين في الفصل الذي حللته آنفاً :

أولاهما : ان الماوردي على خلاف بعض الفقهاء المتمسدين الاثبات لا ينكر صراحة حق الرعية في رفض طاعة الإمام الفاجر . نعم انه يورد في الفقرة انه « فرض علينا طاعة اولي الأمر فينا » ويؤيد هذا بحديث رواه أبو هريرة : « سيليكم بعدي ولاة ، فيليكم البر ببره ، ويليكم الفاجر بفجوره ، فاسمعوا لهم واطيعوا في كل ما وافق الحق ، فان أحسنوا فلكم ولهم ، وان أساءوا فلكم وعليهم » . الا ان الصيغة غير الجازمة في عبارته وهذا الحديث الذي اختاره — ويبدو انه تعمد اختياره دون حديث آخر مشهور ذي أسلوب قوي حاسم رواه الحسن البصري [21] * — يقفان موقف المفارقة من قول صريح للاشعري يذهب فيه إلى انه يرى خطأ من يعتقدون لأنفسهم الحق في الخروج على الائمة إذا ظهر فيهم مجافاة للحق ، ويقول انه لا يرى الثورة أو الفتنة الاهلية ضد اولئك الائمة [22] .

ثم لاحظنا بوضوح انه يعدّ متابعة الشهوات والتعلق بالشبهات سببين لفقدان الإمامة بموقفه هذا وسط بين المبدأ الخارجي الايجابي الداعي إلى

---

* هذا الحديث هو : (لا تسبوا الولاة ، فانهم ان أحسنوا كان لهم الاجر وعليكم الشكر ، وان أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر ، وإنما هم نقمة ينتقم الله بهم عن يشاء فلا تستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب ، واستقبلوها بالاستكانة والتضرع) .

الثورة على الإمام الفاجر والمبدأ السني السالبي الداعي إلى الطاعة والتسليم، ولكنه — وهو النبيه الحاذق — قنع ان يترك هذه المسألة على هذا النحو من الدلالات الغامضة .

وثانيتهما متممة للأولى فهو ، على انه يتحدث عن فقدان الإمامة ، يتحرز من ان يضع خطة أو نهجاً يوضح بـه كيفية تنحية الإمام ، وفي هذا يظل مخلصاً لقواعد الفكر السياسي السني لأنه ليست لديه نظرة معتمدة مأثورة ولا وقائع سابقة يستمد حكمه منها . نعم لقد عزل عدد كثير من الخلفاء ولكن الماوردي كان يدرك انهم عزلوا بالقوة . والحق ان العزل القسري قـد يشفّع بفتوى رسمية تسوغه على أسس أخلاقية أو دينية متنوعة ، ولكن الماوردي كان أنزه من أن يقبل دعوى الشرعية المفضوحة في العزل على علاتها . وهو قد قال بصراحة ان الاجراءات القسرية التي تحدث عنها في الفقرة الاخيرة إنما تنجم عن « بغـاة المسلمين » . ومن ثم يظهر ان الخليفة قد يعزل عزلاً شرعياً ولكن ليست هناك وسائل شرعية لعزله .

وليست هذه المعضلة مما يميز الماوردي وحده وانما تميز الفكر السياسي السني حتى عصره . وهي لذلك تقوي من الرأي الذي أجملناه في أول هذا المقطع حيث قلنا ان النظرية السياسية السنية لم تكن في الواقع إلا صبغاً لتـاريخ الأمة الواقعي بصبغـة عقلية . لا نظرية دون وقائع تاريخية [٢٣] ، وكل ذلك المبنى الجليل المهيب من تأويل للمصـادر ليس إلا تسويغاً « بعدياً » للوقـائع التـاريخية السابقة التي أقرهـا الاجماع .

٣ — مغزى « امارة الاستيلاء »

لنعد إلى امارة الاستيلاء . من الواضح ، حسب القواعد الفقهيـة

المقبولة ، ان موقفاً شاذاً ينشأ عندما يفرض حاكم ولاية حكمه بالقوة بدلاً من ان يقلده الخليفة الحكم وينزعه ان شاء من يده . بل يصبح الموقف أكثر شذوذاً حين يكون من المستحيل ان يوصف المستولي بأنه ثائر على الخلافة ، ولو من حيث أسلوبه في الاستيلاء . خذ محموداً الغزنوي ، مثلاً ، تجد انه في أي فترة من فترات تأسيس سلطانه في غزنة أو خراسان لم يقم بأي عمل يمكن أن يعد بأنه معارضة للخليفة أو لأي عامل من العمال الذين ولاهم الخليفة . وفي الوقت نفسه لم يكن عمل محمود بدعاً في تاريخ الحكم ، فان مثل ذلك الموقف كان موجوداً على مدى قرنين منذ اعترف هارون الرشيد بتوارث الامارة في بني الاغلب في افريقية . وكانت هناك وقائع مشابهة كثيرة ، واستطاعت عبقرية الجماعة السنّية التكيفية ان تخلص مبدأ الوحدة بابتكار نوع من « الكونكوردا » فيعترف الخليفة بانفراد العامل في ضبط شؤون السياسة والادارة المدنية ، ويعترف العامل بسيادة الخليفة وبحقه في توجيه الشؤون الدينية [٢٤] .

واذن فحتى في هذه الحال تهيأ الحل للمشكلة بنوع من « الاجماع » العملي ، وبقيت الصعوبة في اعطائها شكلاً شرعياً وصحة قانونية . ويبدو ان اسلاف الماوردي قد تهيبوا المهمة واغمضوا عيونهم عن مواجهة عدم شرعيتها الظاهري ، ولكن مما يميز نزاهته انه رفض هذا المركب السهل . ثم إنْ صحّ استنتاجنا لما قاله بهذا الصدد حكمنا انه لم يقنع فحسب بأن يجد تسويغاً شرعياً لما حدث في الماضي ، بل كان أكثر اهتماماً بتنظيم الموقف المعاصر حينئذ وبتهيئة الحلول لما قد يعرض في المستقبل القريب . وبما ان الاستعادة الكاملة للامبراطورية العباسية القديمة كان — بوضوح — حلماً مستحيلاً ، وجد الماوردي ان من المهم لغرضه ان ينظم العلاقات الحاضرة والمستقبلة بين الخلافة واولئك الحكام السنيين المستقلين مثل السلطان محمود . وفي الوقت نفسه بقيت الصعوبة

ماثلة وهي ان لا تتعارض صياغته للمبدأ مع القواعد الشرعية أو مع العرض الذي قدمه في الفصل الاول وبيّنَ فيه واجبات الخلافة .

وكانت الثانية أسهلهما ولهذا السبب لم يتحدث عن هذا الموضوع في فصله عن الخلافة وإنما تحدث عنه في فصل « الامارة على البلاد » . وهو يرى ان بعض الامتيازات يجب ان تمنح لحكام الولايات البعيدة دون تحيف لحقوق الخليفة وهو الحاكم الفعلي للولايات الداخلية . ويلاحظ ان الماوردي ينفي ضمناً مثل هذا الاجراء في الداخل وفي مركز الخلافة . وقد قال في حديثه الموجز المرتبك عن « نقص التصرف » كل ما يمكن ان يقوله عن هذا الاجراء في المركز . ومن ثم لم تكن هذه الفقرة ذات صلة بامراء البويهيين في العراق أو بالسلطنة السلجوقية المتأخرة حيث نشأ موقف جديد لعله لم يستطع أن يتكهن به . ولكنه حين حصر الامتيازات في حال الولايات النائية تجنّبَ المناقضة الشكلية لآرائه السابقة الا ان هذا نفسه غير كاف لضمان القاعدة ولذلك مضى الماوردي يوضح ان الامتيازات لا يسمح بها إلا ان تكون خاضعة لشروط صارمة يراد لها ان تضمن كون « الكونكوردا » اتفاقية أصيلة لا محض أمر شكلي خارجي. فعلى المستولي أن يحفظ هيبة الخلافة وان يبدي من الاحترام والطاعة الدينية « التي يزول معها حكم العناد فيه وينتفي بها اثم المباينة له . ثم ان تكون عقود الولايات الدينية جائزة والاحكام والاقضية فيها نافذة ... والحدود مستوفاة بحق وقائمة على مستحق » أي على الوالي ان يقوم بالحكم حسب الشريعة وان يؤيد الدين قولاً وعملاً . ويقوم الخليفة بدوره باعطاء الصبغة الشرعية لكل التعيينات والمقررات الدينية التي كانت حتى حينئذ خارج حدود الشرعية ، ويعقد الطرفان بينهما عقد صداقة وتعاون متبادل ، فاذا قام المستولي بتحقيق الشروط ، كان تقليده « حتماً » — في رأي الماوردي — استدعاء لطاعته ودفعاً لمشاقته ومخالفته . بل ان لم يقم المستولي بتحقيقها قام الخليفة أيضاً بتقليده ليغريه

بالخضوع ، وان كان على الخليفة في الحالة الثانية ان يعين مستناباً يمثله فيمثل بذلك السلطة التنفيذية الصحيحة .
ولكن ما القواعد الشرعية التي يمكن ان تبنى عليها الصحة القانونية لتلك الامتيازات الخارقة ؟ ليس في متناول الماوردي إلا قاعدة واحدة وهو يقرّ بها في صراحة : « ان الضرورة تسقط ما اعوز من شروط المكنة » . وهو يضيف اليها قاعدة أخرى لم يستمدها من القواعد الشرعية بقدر ما اعتمد فيها على القواعد السياسية الدارجة وهي : « ان ما خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة » أي ان الخوف من الاضرار بالمصالح العامة يسوغ التخفيف في الشروط(٢٥). ويجب ان نفترض ان الماوردي أثناء حماسته ليجد أي حجة يسند بها ولو ظلّ الشرعية دون حقيقتها لم يدرك انه كان يجتث أصول الشرع كله . ان الضرورة والاضطرار قد يكونان حقاً قاعدتين معتبرتين ولكنهما لا يكونان كذلك إلا عندما لا يستدعيان لتسويغ إغفال الشرع (٢٦) . وفي الحق انه سعى ليقصرهما على هذه الحالة الوحيدة ولكن التسليم بهما أبداً هو الطرف المشحوذ من الاسفين . كان مبنى النظرية الفقهية كله قد أخذ يتداعى ولم يمض وقت طويل حتى أدى تطبيق هاتين القاعدتين إلى انتقاضه وسقوطه .

التعليقات

(١) خير طبعة من هذا الكتاب تقرب من حدود الصحة هي تلك التي نشرها انجر Enger في بون عام ١٨٥٣ وكل الطبعات القاهرية التي وقفت عليهامشوهةبكثرةالاخطاء المطبعية والحذف حتى ليتعذر الاعتماد عليها جملة .

(٢) لم يكن ينظر اليه بعين الاستحسان في تركيا أثناء حكم السلطان عبد الحميد الثاني حتى ان ترجمة الكونت ليون اوستروروغ Ostrorog منعت من التداول في استانبول(انظر م.هارتمان :
Unpolitische Briefe aus der Türkei, 1910, p. 242.

(٣) بروكلمان ١ : ٣٨٦ أو مقاله في دائرة المعارف الاسلامية .

(٤) أنظر في هذا الموضوع بعامة بحث الدكتور أ. هـ. صديقي بعنوان :
Caliphate and Kingship in Medieval Persia.
المنشور في مجلة **Islamic Culture** . ١٠٩-١-١ وما بعدها (كانون الثاني -يناير- ١٩٣٦) وقد تعرض لمؤلف الماوردي في ص : ١٢١ - ١٢٢ .

(٥) انظر ياقوت : ارشاد الاريب ٥ : ٤٠٧ حيث نوه بأن هذا اللقب « اقضى » - وهو أفعل تفضيل - اقل درجة من لقب « قاضي القضاة » .

(٦) ترجمة دي سلان ٢ : ٢٢٥ .

(٧) لاحظ في هذا الصدد ان كتابه « الاقناع » في المذهب الشافعي كتب فيما قيل بطلب من القادر بالله وقدم اليه (ياقوت ٥ : ٤٠٨) .

(٨) من هؤلاء صاحب هذا البحث في كتابه « الادب العربي » :
Arabic Literature, p. 67.

(٩) لاحظ انه سمى نفسه مجتهداً (ياقوت ٥ : ٤٠٩) .

(١٠) مثلا النقطة السابعة عشرة في الفقرة التالية .

(١١) نشر في استانبول ١٣٤٦/١٩٢٨ وانظر عن المؤلف ابن خلكان رقم : ٣٦٥ (ترجمة دي سلان ٢ : ١٤٩ — ١٥٠) وبروكلمان ١ : ٣٨٥ .

(١٢) وقد تكون رداً خفياً على مطالب الفاطميين الذين أنكر اشياع العباسيين عليهم نسبتهم في قريش .

(١٣) ان الرواية التي أوردها الماوردي عن العباس وعلي تتصل بالفترة الكائنة بعد وفاة الرسول لا عند انتخاب علي خليفة بعد مقتل عثمان .

(١٤) ان المستند الجدلي لهذا البحث قد يرى في المجادلات حول « الاهلية» النسبية عند الخلفاء الراشدين الاربعة ، وقد لخصه الاشعري في « مقالات الاسلاميين » ٢ : ٤٥٨ — ٤٥٩ (استانبول ، ١٩٣٠) .

(١٥) يجب ان نتذكر ان هذه المشكلة ، وكانت في السابق ذات طابع علمي ، قد اتخذت لها بعد فتح الفاطميين لمصر عام ٣٥٨/٩٦٩ طابع واقعية ولزوم جديدين .

(١٦) انظر جولدتسيهر : **Muhammedanische Studien II, 61.**

(١٧) راجع تعليق **Ostrorog** على ترجمته لهذا الفصل :
(Le Droit du Califat, p. 144, n. 2.)

(١٨) هذا هو السبب الوحيد الذي ذكره البغدادي وجعله مؤدياً إلى فقدان الامامة ، (الأصول : ٢٧٨) .

(١٩) من المشكوك فيه ان تكون أقرب إلى السنة لانها تقترب اقتراباً شديداً من رأي الخوارج . (انظر ما يلي) .

(٢٠) قوله هذا : « يزول معهما حكم النفاذ فيه وينتفي بهما اثم المباينة له » لا يمكن أن ينسب دون تعديل إلى بعض البويهيين ، وإنما جاء به ليؤكد الفرق بين « الحجر » و « القهر » .

(٢١) انظر كتاب الخراج لأبي يوسف (القاهرة ١٣٤٦) ص : ١١ .

(٢٢) لم نعثر على هذا النص المنقول عن الأشعري وقد اوردناه بالمعنى . —المترجم—

(٢٣) هذا مع ان النظرية قد توسع عن طريق التأمل— كما يدل على ذلك كثير من حجج الماوردي—

وذلك بالاستنتاج من واقعة سابقة أو بالقياس عليها .

(٢٤) كثيراً ما يسمى هذا أحياناً اسطورة ، ولكنه لم يكن اسطورة في أول الامر ، وان كانت العلاقة قد أصبحت دون ريب رمزية بمرور الزمن .

(٢٥) النص مضطرب ولكن لا ريب في ان هذا هو المعنى الذي تتضمنه العبارة ، وهو قد لجأ إلى هذه القاعدة عند حديثه عن « حرية التصرف » فيما سبق. وهي القاعدة التي يقوم عليها المبدأ السني الذي يحرم الثورة والخروج على الخليفة الفاجر .

(٢٦) ان الضرورة التي تبيح — مثلا — أكل الميتة اتقاء الموت جوعاً هي من نوع آخر من الضرورات تختلف تماماً، فالاستشهاد بها في هذا المقام قياس خاطئ مفضوح الخطأ (وان كان الماوردي نفسه لم يقل شيئاً من هذا القبيل) .

الأصول الإسلامية في نظرية ابن خلدون السياسية

قد يكون من باب الاتفاق المستغرب أن تصدر حول مقدمة ابن خلدون أربع دراسات مختلفة بين عامي ١٩٣٠ – ١٩٣٢ إذا اعتبرنا انه في خلال نصف القرن الذي تلا صدور ترجمة دي سلان للمقدمة [١] لم تكتب عنها حتى عام ١٩١٧ إلا رسالة للدكتور طه حسين [٢] ، وكانت أول رسالة في الموضوع ، هذا إذا نحن استثنينا دراسة فون كريمر [٣] وبضع مقالات قصيرة تلفت انتباه الدارسين في نطاق واسع إلى أهميتها . وتعالج رسالة الدكتور طه حسين في المقام الأول ، مثل معظم المقالات السابقة ، المظاهر الاجتماعية في نظرية ابن خلدون التاريخية ، وهـــذا الاهتمام نفسه هو الذي يسيطر على جميع المقالات الثلاث أو الاربع التي نشرت منذ عام ١٩١٧ باستثناء واحدة منها . ويمكن ان نقول في الدراسات المتأخرة انها في مجموعها تتناول جوانب أوسع من ذي قبل وإن كانت ما تزال تعنى بتقديم المظهر الاجتماعي وايثاره على سواه .

حقاً ان الدكتور غاستون بوتول يلتزم بحدود العنوان [٤] : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » ، ولكن محتويات مقاله تتجاوز تلك الحدود وبخاصة الصفحات الثلاثون الأولى التي خصصها لتحليل شخصية المؤرخ ومنحاه الفكري ، تحليلاً غاية في الاثارة والامتاع . وأما رسالة الاستاذ شميت [٥] فهي ريادة للميدان ورسم عام له ، فهو يجمع آراء المؤلفين السابقين عن مختلف النواحي في كتاب ابن خلدون ويتولى فحصها ، غير انه لا يقوم ببناء شيء جديد من لدنه . وأخيراً ، فهناك مؤلفان ظهرا حديثاً بالالمانية للدكتورين كامل عياد [٦] وإروين روزنتال [٧] وكلاهما عودة إلى جانب الفكر التاريخي في المقدمة — دون سواه — بل ان الثاني منهما على وجه التعيين أول رسالة خصصت بكاملها لنظرية ابن خلدون السياسية [٨] . ويتباين الكتابان تبايناً ملحوظاً في الخطة ، فأما الدكتور عياد فانه بعد ان يخوض في مقدمة طويلة فلسفية عن النزعات العامة في التطور الحضاري والفكري في الاسلام ، يظهر قدرة نقدية فذة ومضاء نافذاً في اللمح والنظر وهو يحلل منهج ابن خلدون التاريخي ويختم كتابه بفحص مجمل لنظريته الاجتماعية . واما الدكتور روزنتال فيؤثر ان يترك ابن خلدون نفسه يوضح نفسه ويصف كتابه بأنه : « محاولة متواضعة لاقدم المؤرخ ومعه المادة التي يمكن أن تبنى منها صورة لرأيه في الدولة ، وذلك عن طريق ترجمة غاية في التحري — قدر الامكان — لمعظم العبارات الهامة في المقدمة ، حيث يحلل نظرية الدولة ، مع تفسير تاريخي لا يتجاوز حدود النص أبداً » [٩] .

وقد يكون من غير الضروري أن أحاول ارتياد ميدان الفكر السياسي كله لدى ابن خلدون ما دام لدينا هذان الكتابان البديعان النافعان غاية النفع . وليس للملاحظ التالية من غاية إلا أن تلفت الانتباه إلى نقطة يبدو لي انها أساسية في كل دراسة نقدية لفكر ابن خلدون ، غير انها كانت دائماً محط اغفال أو انها اسيء عرضها في جل المؤلفات المذكورة

ان لم أقل في كلها . (وخدمة لغايات البحث أرى من الملائم أن أستعين بتوضيح رأيي بالرجوع إلى الكاتبين الآخرين اللذين كتبا بالألمانية) .
وإذا شئت أن أوضح هــذا النقص الذي أشير اليه توضيحاً عاماً قلت انه يكمن في الميل إلى المبالغة في تصوير استقلال فكر ابن خلدون ، واصالته ، وهو ميل ناشئ عن سوء فهم لنظرته وبخاصة من حيث علاقتها بالمسائل الدينية .

إن الأصالة الحق في مقدمة ابن خلدون لتوجد في تحليله المسهب الموضوعي للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تفعل فعلها في تكوين الوحدات السياسية وفي تطور الدولة . ونتائج هذا التحليل المسهب هي التي تمثل «العلم الجديد» الذي قال ابن خلدون انه أوجده . وقد استمد بعض المواد التي بنى عليها تحليله من تجربته — وذلك أمر تؤكده بحق كل المؤلفات التي تحدثت عنه — واستمد بعضها الآخر من المصادر التاريخية التي كانت لديه متصلة بتاريخ الاسلام ففهمها وتأولها على نحو فذ من طرح التحيزات القائمة . ولكن الحقائق الأولية أو القواعد التي تقوم عليها دراسته هي الحقائق والقواعد التي توصل اليها عملياً كل الفقهاء السنيين السابقين والفلاسفة الاجتماعيين الاولين . ويبذل الدكتور عياد جهداً مضنياً ليثبت ان ثمــة فرقاً أساسياً بين القواعد الأولى لدى ابن خلدون في أصل الاجتماع وبين قواعد أسلافه (ص ١٦٥ — ١٦٦) فأسلافه ابتدأوا حقائقهم من فكرة «المجتمع الانساني» اما ابن خلدون فابتدأ من فكرة دينامية تتصل «بالاجتماع» . ولكنا نستطيع أن نستمد شاهداً ينقض هذا الزعم من عبارة نموذجية سنقتبسها بعد قليل ، ولو خلينا هذه الحقيقة جانباً لوجدنا الدكتور عياد نفسه يكاد يسلم على التو (ص : ١٦٨) ان ابن خلدون انتحل آراءهم النفعية «وان كانت فكرته لا تتفق في قاعدتها تمام الاتفاق مع آرائهم» . والاقرار بهذه الحقيقة موجود في تفسير ابن خلدون نفسه حين قال ان موضوع كتابه خالف

الملاحظ التي عثر عليها أسلافه وذلك ان الواحد منهم كان يورد الكثير من المسائل « غير مبرهنة كما برهناه ، إنما جليها في الذكر على منحى الخطابة في اسلوب الترسل وبلاغة الكلام » ، وكانت آراؤهم تستخدم مقدمات عامة لمؤلفات ذات طابع أخلاقي (١٠) . وبينا كان اولئك المتقدمون قانعين في استرسالهم وراء موضوعاتهم بتلخيص الاخبار التاريخية ونسقها نسقاً عاماً جعل هو شغله الشاغل التفصيل في العلل والاسباب ، إذ كانت غايته التي يقر بأن « ثمراتها ضعيفة » ليست سوى ان يضع معياراً « لتصحيح الأخبار » ، وبهذا العمل استحدث ابن خلدون فِكَراً عديدة لم يكن لها مكان في مختصرات السالفين ولكنها أيضاً غير مناقضة لتلك المختصرات .

ومع هذا فان كلاً من الدكتورين روزنتال وعياد يؤكد عكس ذلك فيقول أولهما (ص : ٩) : علينا ان نؤكد بوجه خاص ان ابن خلدون « على أساس من ملاحظه ومشاهداته » يدرك ان الملكية قد تتحقق دون أي تقليد أو عون إلاهي ، ويعد هذا (ص : ١٢) « دلالة على الفكر المستقل البارئ من القيود اللاهوتية جميعاً » . أما الدكتور عياد فهو أشد توكيداً لهذه الناحية من صاحبه فيلحظ ان ابن خلدون لا يعد النبوة ضرورة للاجتماع الانساني ، ويضيف إلى ذلك قوله (ص : ١١٤) : « وهذه القضية لدى ابن خلدون موجهة بصراحة ضد علماء الكلام المسلمين الذين يرون ان كل حياة انسانية مستحيلة التحقق دون هداية النبوة » . ويعيد الملاحظة (ص : ١٦٩) المتعلقة برأي ابن خلدون في مغالاة الفلاسفة (١١) حين يذهبون إلى اثبات النبوة بالدليل العقلي وانها خاصة طبيعية للانسان ، ويقول : « وهذه القضية للحكماء غير برهانية » .

وإذا تفحصنا نصوص علماء الكلام المسلمين على حقيقتها وجدنا انها لا تقول ما قاله الدكتور عياد . ولآخذ مثالاً متطرفاً ، فأقتبس

عبارة ملائمة من كتاب كالذي يشير اليه ابن خلدون ألفه واحد من أنصار أكثر الآراء السنّية تشدداً ، وذلك هو ابن تيمية (المتوفى عام ٧٢٨ / ١٣٢٨) الذي عاش قبل جيلين من عهد ابن خلدون وهذه هي العبارة التي تمثل جزءاً من مقدمته العامة لرسالته في الحسبة [١٢] :

« وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر ، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم والتناصر لدفع مضارهم . ولهذا يقال الانسان مدني بالطبع ، فاذا جمعوا فلا بدّ لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة ، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد ، والناهي عن تلك المفاسد . فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة آمر وناهٍ ، فمن لم يكن من أهل الكتب الالهية ولا من أهل دين فانهم يطيعون ملوكهم فيما يرون انه يعود بمصالح دنياهم ، مصيبين تارة ومخطئين أخرى » .

ولو قارنت هذه العبارة بالفقرة الأولى من مقدمة الكتاب الأول في « المقدمة » أو بالعبارة الواردة في الفصل : ٢٣ من الكتاب الثالث [١٣] أو بتلك العبارة الأشد تعريفاً وبياناً في الفصل : ٦ من الكتاب الخامس [١٤] لرأيت ان ابن خلدون لا يفعل إلا شيئاً يسيراً يتجاوز حد بسط هذه الأفكار ويمنحها قسطاً أعظم من الدقة باستحداث فكرة « العصبية » .

وهذا المثل يؤدي بنا إلى السؤال الثاني وهو : إلى أي حد يستحق ابن خلدون ان يسند اليه فضل التحرر من الميل الديني أو من انشغال باله بالشؤون الدينية وهي تلك الصفة التي يسندها اليه المؤلفان ؟ ولنقر بادئ ذي بدء انه يهدف إلى وصف ظواهر الحياة السياسية حسبما يراها ماثلة . وانه على أساس هذه الملاحظة التجريبية يصفها في الواقع وصفاً موضوعياً بارئاً من الحماسة العاطفية ، مع تصور فذ للخصائص الأساسية

في السلطان السياسي ، وفي مراحل تطوره ، وفي العلاقات المتشابكة المتداخلة بين الدولة وبين جميع مظاهر التمدن الانساني . وقد لحظ كل مفسريه ودارسيه ما لديه من « مادية » أو « تشاؤمية » أو « حتمية » ، لأنهم رأوه لا يقدم أبداً مقترحات لاصلاح المنظمات والمنشآت التي يصفها بدقة ، ولا يقف عند امكان تعديلها نتيجة للجهد والفكر الانسانيين ، وإنما يتقبل الوقائع كما هي ، ويصور أدوار الدول والاسرات كأنها شيء حتمي بل كأنها تكاد تكون شيئاً آلياً . ويلحظ الدكتور عياد مثلاً (ص : ١٦٣) انه لا يبذل أية محاولة لتبرير التاريخ ، وان قواعده لا تتخذ الألوهية محوراً لها (ص : ٩٧) ، وانه يتمسك بمبدأ العلية والقانون الطبيعي في التاريخ « معارضاً بذلك النظرة الكلامية الاسلامية معارضة جافية » . وينص أيضاً (ص ٥١ — ٥٣) على انه يعالج الدين « على انه فحسب ظاهرة حضارية ذات وزن ، وعامل اجتماعي نفسي هام في السياق التاريخي » ، هذا بينا يقر أن ابن خلدون ظل مسلماً مخلصاً عن اقتناع . كذلك يصر الدكتور روزنتال غير مرة على ان ابن خلدون متمسك بقواعد الشريعة في قوة ، وانه ان ذكر الدين عنى به الدين الاسلامي دون سواه ، غير ان من أبرز معالم نظريته انه يعالج الدين (ص : ٥٨) وكأنه « ليس سوى عامل واحد ، مهما تكن له من أهمية » .

ويمضي روزنتال قائلاً : « والدين أيضاً عامل هام في الدولة ذات الحكم الفردي المطلق ، ولكنه ليس هو وحده الذي يمنح الدولة محتواها حتى لو كانت هي الدولة الاسلامية . وهو ككل ظاهرة من الظواهر عرضة للتغيرات ، على الاقل من حيث النظر إلى درجة قوته وتحقق مطالبه ... ان شريعة الدولة تستمد من الدين ولكن الدولة تنتزع نفسها عملياً من نطاق شرعية الشريعة ، وتسير وراء أهدافها . وتتحدد هذه الأهداف بالسلطة والسيادة وتتسع من أجل خير المواطنين في هذا العالم

قبل كل شيء ، في نطاق هيئة الدولة ... ان الحاجة الانسانية والجهد الانساني قد أوجدا الدولة كضرورة وهي توجد من أجل الانسان ، وقد أنار له العون الالهي السبيل وهدته الأوامر الربانية إلى الخير ، وحفزته كلمة الله إلى المضي قدماً وأيدت دوافعه نحو الغلبة والسلطان ، ولكن الدولة لا تقوم « خدمة للعزة الالاهية » ، وإنما تنشأ لحماية الناس وضمان النظام » (ص : ٥٩ — ٦٠) وفي الوقت نفسه يرى روزنتال « ان صياغة الشريعة الدينية في الفكر الاسلامي مطلب مثالي وبذلك يقول ابن خلدون أيضاً » .

وتتجاور هاتان النظرتان في « المقدمة » حسبما يرى الدكتور روزنتال ، إلا ان النظرة الأولى هي المحور في أفكار ابن خلدون .

ويبدو لي انه على الرغم من الجهود التي بذلها الدكتوران ليلائما بين نظرية ابن خلدون في الدين والدولة وبين موقفه السني لا يزال هناك تناقض بين هاتين الحقيقتين يتطلب تفسيراً وحلاً . فابن خلدون لم يكن فحسب مسلماً بل كان ، كما تكاد كل صفحة من صفحات المقدمة تشهد ، فقيهاً متكلماً من أتباع المذهب المالكي المتشدد . وكان يرى الدين أهم شيء في الحياة ، وان الشريعة هي الطريق الوحيد إلى الهدى ، وقد رأينا كيف صرح ان دراسته ذات « ثمرات ضعيفة » . ولا يعني هذا ان ابن خلدون اهتم بأن يحمي نفسه في آرائه من تهمة البدعة والضلالة ، ولا يعني أيضاً — كما يريدنا الدكتور عياد أن نعتقد — « انه يبدي براعة في تفسير الشريعة الاسلامية بما يتفق وآراءه وبذلك يريد ليخضع الدين لنظرياته العلمية » (ص : ١٧٣) بل يعني انه لم يستحدث — ولم يستطع ان يستحدث — في نظامه أي شيء لا يتلاءم منطقياً والموقف الاسلامي . ويستبعد ان يفعل ذلك لأنه — كما بين الاستاذ بوتول (ص : ١٧) وكما سيتاح لنا ان نتذكر من بعد — كان يحكم دربته وميله منجذباً بشدة إلى المنطق والعلوم العقلية . وبين اول

مؤلفاته التي ذكرها الدكتور عياد (ص : ١٧) رسالة في المنطق ، وهذا الميل المنطقي في ذهنه هو الذي يفسر لنا كل الفكرة التي قامت عليها المقدمة ، والحق ان اصراره على الصحة المطلقة في استنتاجاته أدى به أحياناً إلى تعميمات فجة ، على الرغم من رفضه للاساليب المنطقية لدى المتافيزيقيين ، كما بين ذلك الدكتور عياد نفسه غير مرة (انظر الصفحات ٥٧ ـ ٥٨ ، ١٣٥ ، ١٥٩) .

فاذا جعل الدين ظاهرياً في موضع ثانوي أثناء عرضه لآرائه فتفسير ذلك انه غير مهمّ في كتابه بالدين ، أي بالاسلام من حيث هو ، وانما الذي يهمه منه فحسب هو ذلك الدور الذي يلعبه الدين في السياق الخارجي للتاريخ ، وتحتل الدولة الموضع المركزي لأنها موضوع دراسته . غير ان فحصاً متأنياً للفصول التي تؤلف الكتب الثلاثة الاولى من المقدمة يدلنا على انه يستعمل مصطلح « الدين » بمعنيين مختلفين . أحدهما الدين بالمعنى الصحيح أو المطلق حين تكون ارادة الانسان كلها محكومة بمعتقده الديني وبه تنكبح طبيعته الحيوانية ، وثانيهما ـ وهو معارض للأول ـ « الدين المنتحل » وهو شيء ثانوي ضعيف نسبياً يمتص رجولة الانسان ويعجز عن كبح دوافعه الحيوانية [١٥] . وهذه التفرقة قائمة أيضاً في فصل عنوانه [١٦] : « **فصل في ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم** » و الفصل الذي يتكئ عليه هذان الباحثان إذ يوضح ابن خلدون انه إنما يتحدث عن الحركات الدينية التي ليس وراءها عهد الاهي ، وهي لذلك دينية بالمعنى الظاهري فحسب .

إن الأساس الأخلاقي الاسلامي في فكر ابن خلدون ضمني يستشف خلال عرضه كله ، عدا عن انه يلجأ دائماً إلى الاستشهاد بالآيات القرآنية والاحاديث النبوية . أما مبدأه في العلية والقانون الطبيعي ، ذلك المبدأ الذي يراه الدكتور عياد معارضاً ـ على نحو حاد ـ للآراء الكلامية الاسلامية فليس هو إلا « سنة الله » التي يتردد ذكرها في القرآن .

نعم ان بعض المتكلمين وجدوا من الضروري ، خدمة لغـايات كلامية ، ان يؤكدوا عدم الاتصال المتكامل بين السبب والمسبب إذ أنهما كليهما في الواقع — أعني السبب الظاهري والمسبب الظاهري — نتيجة « للخلق » الالاهي ، ولكن هؤلاء المتكلمين قالوا أيضاً ان الله « أجرى العادة » بأن يخلق « المسبب » الملائم بعد ان يخلق « السبب » ولولا هـذا الافتراض لمـا كان لمعجزات الأنبياء « التي تخرق العادة » من تفسير . على اننا قد نسلم بأن ابن خلدون ينص بقوة على الاقتران المحتوم بين السبب والمسبب في صورة « قانون طبيعي » أكثر مما يفعل سواه من المؤلفين المسلمين .

وإذا حاكمنا نظريته التاريخية بالمعنى الدقيق خرجنا بنتيجة مشابهة : فاجتماع النوع الانساني للتعاون ضروري : « لتتم حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه .... والا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم »[17] . وأيضاً فان السياسة والملك هي كفـالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم ، سواء أكان الملك خيراً أو شراً[18] ، والعصبية إنمـا تتم بجمع القلوب ، وجمع القلـوب وتأليفها إنمـا يكون بمعونة من الله في إقامة دينه[19] ، وهكذا نرى ان الدولة المدنية نفسها تحقيق لجانب من الغاية الالاهية . ثم يمضي ابن خلدون فيميز ضروباً متعددة من الدول ويصنفها حسب شريعـة كل منها[20] . وهذه العبارة التالية تستحق ان يوجه اليها الانتباه بخاصة ، نظراً لأن الدكتور روزنتال يقرر ان ابن خلدون : « لا يصدر أحكاماً عن القيم ولا يؤثر أي شكل من أشكال الدول على آخر » (ص : ٤٧) ولأن الدكتور عياد يقول أيضاً ان ابن خلدون « يحجم — خضوعـاً لمبدأه — عن ان يحكم في القيم » (ص : ١٢٣) وهذا هو نصهـا : « فما كان منه (أي الملك) بمقتضى القهر والتغلب واهمال القوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة

والسياسة ، وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها (من غير نظر الشرع) [٢١] فمذموم أيضاً لأنه نظر بغير نور الله ... وأحكام السياسة انما تطلع على مصالح الدنيا فقط » .

وتقف الشريعة في مقابل هذين النوعين من الملك وهي النوع الوحيد الكامل من الدول لأنها « حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية الراجعة اليها » [٢٢] .

وقد نجد حجة أخرى نؤيد بها قولنا ان الخلافة أو الدولة المثالية تحتل في فكر ابن خلدون موضعاً مركزياً ، فقد قدمنا من قبل ان ابن خلدون يطور بحثه على أصول منطقية صارمة . وإذا نظرنا إلى التوالي في فصوله رأينا انهسا تؤدي إلى الخلافة وتبلغ أوجها بها [٢٣] . فاذا بلغ ذلك الحد توقف عنده ليتحدث في تفصيل مسهب عن التنظيم المرتبط بالخلافة [٢٤] قبل أن يمضي للبحث عن أسباب الانحطاط في الدول وانهيارها . وفي سياق هذا الحديث يفسر الاستحالة التدريجية التي أصابت الخلافة العربية فجعلتها ملكاً [٢٥] وذلك بقوة العصبية بين الأسرة الأموية (لا بين حكام الأمويين الاوائل) ، إذ استعادت تفوقها على الحمية الدينية التي كانت قد كبحت من جماحها أيام الخلفاء الراشدين .

وهكذا نرى انه من المستحيل علينا أن ننفي عن أنفسنا الشعور بأن ابن خلدون ، إلى جانب أخذه في تحليل تطور الدولة ، كان كغيره من فقهاء المسلمين في عصره مهتماً بالتوفيق بين المتطلبات المثالية التي تريدها الشريعة وبين وقائع التاريخ . وسيلحظ القارئ المتأني انه ينبه الاذهان مرة اثر مرة إلى أن سياق التاريخ لم يكن كما هو عليه إلا لانتكاث الشريعة من جراء آثام ثلاثة هي : الكبر والترف والجشع [٢٦] . حتى التوفيق في الحياة الاقتصادية لا يتأتى إلا حين تكون أوامر الشرع مرعية [٢٧] . وعبثا ان البشر لا يتبعون الشريعة حكم عليهم ان يدوروا

في حلقة مفرغة من الارتفاع والانحدار ، وسيطرت عليهم نتائج « طبيعية » محتومة نجمت عن تحكم الطبع الحيواني فيهم. بهذا المعنى قد يكون ابن خلدون « تشاؤمياً » أو « حتمياً » ولكن تشاؤمه ذو أساس أخلاقي ديني لا اجتماعي .

التعليقات

(١) **Les Prolegomènes historiques** (Paris, 1863-68).

(٢) Taha Hussain, **Etude analytique, et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun** (Paris, 1917).

(٣) A. von Kremer, **Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche, S.-B. Ak.** (Wien, 1878).

اما اسماء المقالات الاخرى فقد يرجع اليها في أي واحد من المؤلفات التالية .

(٤) Gaston Bouthoul, **Ibn Khaldoun, Sa Philosophie sociale** (Paris, 1930), p. 95.

(٥) Nathaniel Schmidt, **Ibn Shaldun, historian, sociologist, and philosopher** (New York, 1930) p. 68.

(٦) Kamil Ayad, **Die Geschichts-und Gesellschaftslehre Ibn Halduns, 2tes. Heft der «Forschungen zur Geschichts-und Gesellschaftslehre»** hrsg. v. Kurt Breysig (Stuttgart and Berlin, 1930), pp. x + 209.

(٧) Erwin Rosenthal, **Ibn Khalduns Gedanken über den Staat.** Beiheft 25 der Historischen Zeitschrift (Munich and Berlin, 1932), pp. x + 118.

(٨) نذكر هنا أيضاً عدداً خاصاً من مجلة « الحديث » بحلب في ايلول (سبتمبر) ١٩٣٢ في الذكرى المئوية السادسة لميلاد ابن خلدون وكل المقالات التي جاءت فيه كتبها باحثون عرب بارزون في أيامنا ولكنها غير متساوية في القيمة وانما تدل على الاهتمام البالغ الذي نالته « المقدمة » في المجالات العربية المعاصرة . وهناك رأي انفرد به فريد وجدي صاحب الموسوعة الذي قال في مقالة موجزة غير وافية ان مقدمة ابن خلدون ليست كتاباً في علم الاجتماع أو في فلسفة التاريخ .

(٩) ترجمة دي سلان للمقدمة غير محكمة وذلك ما عرفه المستشرقون منذ زمن طويل فالضرورة تستدعي اعادة النظر فيها (وان كانت بحالها الراهنة لا غنى عنها) ومن حسنات كتاب الدكتور روزنتال انه قدم ترجمات أكثر حرفية ودقة للعبارات التي ترجمها بعون الأستاذ برجشتراسر وذلك ما ثبت لي بعد تفحصها . ولكنه وقع في بعض الأخطاء (ذكر الأستاذ جب في هذه التعليقة نماذج منها) .

(١٠) مقدمة الكتاب الاول (كاترمير ١ : ٦٥) .

(١١) المقدمة الاولى على الكتاب الأول ، الفقرة الاولى (ك ١ : ٧٢) .

(١٢) الحسبة في الاسلام (القاهرة ، ١٣١٨) ص : ٣ .

(١٣) ك ١ : ٢٣٧ — ٢٣٨ وفي ترجمة روزنتال ص ٣٩ .

(١٤) ك ٢ : ٢٩٠ ، ١١ ، ٩ — ١٨ .

(١٥) راجع بخاصة الفصل : ٦ من الكتاب الثاني وعنه روزنتال ص ٦٨ — ٦٩ (ك ١ : ٢٣٠ — ٢٣٢) و ٢ : ٢٧ (ك ١ : ٢٧٥) .

(١٦) الفصل : ٦ من الكتاب الثالث (ك ١ : ٢٨٦ — ٢٩٠) وروزنتال ص : ٥٤ .

(١٧) الفصل الاول من الكتاب الاول — المقدمة الأولى (ك ١ : ٧٠ — ٧١) .

(١٨) الفصل : ٢٠ من الكتاب الثاني (ك ١ : ٢٥٩ — ٢٦٠) .

(١٩) الفصل : ٤ من الكتاب الثالث (ك ١ : ٢٨٤) .

(٢٠) الفصل : ٢٥ من الكتاب الثالث وعنه روزنتال ٦١ — ٦٢ (ك ١ : ٣٤٢ — ٣٤٣) .

(٢١) في ترجمة دي سلان لم يدرك المقصود من قوله « من غير نظر الشرع » وقد ورد في كاترمير بعد قوله : « بمقتضى السياسة والحكمة » .

(٢٢) قدم هذا الحكم نفسه على نحو مغاير بعض الشيء في الفصل : ٢٠ من الكتاب الثاني (ك ١ :

٢٥٩ — ٢٦٠) ومنه يتضح ان مضمون مصطلح « خلافة » عند ابن خلدون عام وغير مقصور على الخلافة في الواقع التاريخي .

(٢٣) كتاب روزنتال بارع إلا في شيء واحد يعد أكبر نقص فيه وذلك انه أهمل الترتيب المنطقي لعرضه ، وبالتغيير في ترتيب فصوله شوه — دون أن يفطن — وجهة نظر المؤرخ . فمثلا جاءت العبارات في فصل عنوانه « تطور الدولة » على الترتيب التالي . الكتاب : ٢ ، الفصل : ١٥ ، ٣ : ١٤ ، ٣ : ١٧ ، ٢ : ١٦ ، ٣ : ١٥ ، ٢ : ١٨ ، ٣ : ١١ ، ٣:١٢ ٣ : ١٦ ، ٢ : ٢٢ ، ٣ : ٢ ، ٣ : ٣ ، ٢ : ٤ ، ٢ : ٥ ، ٢ : ٢٣ ، ٣ : ٧ ، ٣ : ٨ ، ٣ : ١٨ ، ٣ : ١٠ ، ٣ : ١٣ ، ٣ : ٤٧ ، ٣ : ٤٦ .

(٢٤) يقول الدكتور عياد ان ابن خلدون ينكر ان تكون الخلافة (أو الامامة) دعامة من دعائم الايمان ولكنه يعجز عن ان يرى ان ابن خلدون انما ينكر مبدأ الشيعة وانه في حججه ضد الضرورة العقلية للخلافة (الكتاب ٣ : ٢٦ ، و ك ١ : ٣٤٥ — ٣٤٦) على اتفاق تسام والمبدأ المعتمد الذي وضحه الماوردي (ص : ٤) .

(٢٥) لاحظ بخاصة قوله في الفصل : ٢٨ من الكتاب الثالث (ك ١ : ٣٦٧ وما بعدها) : « ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفا » . (ك : ٣٧٥ السطر ٩ — ١٠) . وهذا المثل يوضح ان ما كان يعنيه ابن خلدون من التطور « الطبيعي » في الحياة الاجتماعية والسياسية يختلف عن المبدأ الآلي الذي يراه الدكتور عياد المظهر البارز في نظريته .

(٢٦) يتهم الاستاذ بوتول نظرة ابن خلدون (ص : ٨٨) بأنها موجهة بقوة ميل فكري « مادي » تتميز به القرون الوسطى ، ويبدو لي ان هذه شطحة طائشة جانبت الصواب . راجع ثانية الفصل السادس من الكتاب الخامس (ك ٢ : ٢٩٠) .

(٢٧) الفصل : ٢٨ من الكتاب الثالث (ك ٢ : ٧٩) .

مبنى الفكر الديني في الإسلام

١ – الاساس « النسمي » * في هذا المبنى

غاية هذه المقالة والمقالات الثلاث التالية لها في هذا النسق ، تحليل النزعات الدينية لدى المسلمين ، والمصادر التي استمدوا منها ، والفكر التي توجّه – بعامة – ماهية تصورهم لله ، وكيف يرون العلاقة بين الغيب والعالم المنظور . وربما لم تكن الأفكار التي نستخلصها اسلامية ، وليس من الضروري أن تكون كذلك ، فكثير منها ، أو معظمها في الواقع ، له ما يماثله في الأديان الأخرى ، غير ان الفكر الديني الاسلامي يستمد طابعه المميز له من جمع تلك الأفكار وصياغتها . ولن تستوقفنا في هذا المقام التفصيلات في شؤون التاريخ والمبادئ

---

* آثرت وضع مصطلح « النسمية » في مقابل Animism إذ النسمة هي النفس أو الروح كما ان اللفظة الانجليزية (اللاتينية الأصل) تعني المبدأ القائل بوجود الارواح أو النسم في المظاهر الطبيعية . وبين اللفظتين تقارب صوتي ملحوظ . – المترجم –

إلا ان تكون مقدمات وتعليقات تاريخية موجزة مما قد يستدعيه التوضيح والتبيان .

وكلمة « صياغة » لا تعني الاقتصار على التعريف الكلامي المستمد من نظام مقرر ، فمن الهام لدينا من البداية ان نفرق بين التعبير الشفوي عن الشعور الديني أو الحدس وبين اكسابه الصبغة العقلية في شكله باستعمال مصطلح منطقي أو فلسفي . مع ان الثاني قد يؤثر بدوره في صور الفكر الديني وفي التعبير التلقائي عن التجربة الدينية ويحدد لها وجهتها . بل مثل هذه التفرقة لازم عند النظر في القرآن نفسه ، فان الحدود والتعبيرات التي وردت فيه هي المنطلق الذي صدر عنه الفكر والمعتقد الاسلامي — على وجه التعين — ، وعنه إذن انبثقت صياغتهما المنهجية المنظمة ، ومع ذلك فان تلك الحدود والتعبيرات ليست منهجية منظمة بالمعنى الكلامي ، وإنما هي أقوال شفوية مباشرة تعبر عن مواقف تلقائية معينة ، وعن أفكار تم اقتناصها بقوة الحدس . وهذه المواقف وتلك الأقوال قد أصبحت جوامع أساسية حاسمة للفكر الاسلامي بعامة بعد ان قررها القرآن ومنحها القوة العليا في التصريف والتوجيه .

وتلك المصادر أو الجوامع للفكر الاسلامي الديني قد تصنف في فئات أربع :

(١) المواقف والمعتقدات البدائية التي ظلت حية في الأمة الاسلامية .

(٢) تعاليم القرآن وأثره مشفوعين بالسنّة النبوية .

(٣) قيام علماء الكلام ورجال الدين بتنظيم المعتقد الاسلامي والاخلاق الاسلامية على أصول منهجية .

(٤) تأثير الطرق الصوفية .

وليس في مقدورنا دائماً أن نضع حدوداً حاسمة بين هذه الفئات ، ولكن هذا التصنيف مفيد من أجل التحليل والبحث ، وقد يمكن تطبيقه على المواقف عند أية طائفة اسلامية ، وكل تلك الطوائف تختلف احداها عن الأخرى بمقدار الأثر النسبي الذي تتلقاه من هذه العوامل الأربعة ، وربما لم يكن الاختلاف بينها في الجانب النظري ولكنه حتماً اختلاف في التطبيق .

وبما ان كل بحث من هذا القبيل يتلون ضرورة بالنزعات والأساليب الذاتية لدى كاتبه فقد اندرجت في هذه المقالات ، بين الحين والحين ، بعض التأملات التعميمية . وإذا شعر القارىء اني قد وضعتها في صيغ مطلقة ، فأرجو ألا يعدها مقررات مصمتة ، وإنما هي مقدمات أردت أن يعي القارئ منها وجهة نظري ، وان يقوّم الآراء التي تعبّر عنها وينتقدها .

أما لفظة «الاسلام» في هذه المقالات فانها تشير — أساساً وفي المقام الأول — إلى تصور ديني للحياة ، ومهما يتسرب إلى المصطلحات الدينية والاجتماعية من عناصر وعوامل ثانوية فان اللب أو العامل المحقق للبناء — لا العناصر الدخيلة الثانوية — هو السر الباطني لمعنى الحياة ولقصارى غايتها في هذا العالم ، أياً كانت الصور والاشكال التي تتخذها الحياة .

وكل امرىء حاول استكناه طبيعة المواقف الدينية لدى ناس تختلف نظرتهم إلى الكون اختلافاً بعيداً عن نظرتنا ، ناس وجهت نظرتهم — كلياً أو جزئياً — مأثورات مباينة لمأثوراتنا ، كل امرىء حاول ذلك لا يستطيع أن يهوّن من شأن الصعوبة التي تواجهه في محاولته . إلا أن العقل الغربي الحديث يعسر عليه — بوجه خاص — ان يقوم بتلك المحاولة ، لأن الدين ، سواء أكان في صورة قوة محسوسة أو قوة ذات أثر روحي ، يتطلب تدريب ملكة الادراك الحدسي ،

أي يتطلب طفرة العقل الـتي تعبر خضم كل المعلومات والمناهج المتبعة في التحليل العقلي والمنطقي وتتخطّى حدوده ، لتستكنه بالتجربة المحسوسة وعلى نحو مباشر عنصراً ما من العناصر القائمة في طبيعة الأشياء مما لا يستطيع التعقل أن يصفه أو يحدد هويته . « الايمان هو الثقة بما يرجى والايقان بأمور لا تُرى » . أما الرجل الغربي النموذجي الذي ورث الفكر الانجليزي العقلاني وقيم القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وأصبح موجهاً عقلياً بقوة ذلك الفكر ، أو بقوة الفكر الالماني وقيم السنوات المائة والخمسين الماضية ، فقد هزلت وأهملت لديه ملكة الحدس حتى انه ليأبى أن يسلم بمحض وجودها ، ولا يستطيع أن يتصور كيف تؤدي عملها . ولذلك أصبحت أحكامنا الدينية — نحن الغربيين — شديدة الاختلال .

وعلى أهمية الحدس في الحياة الدينية فانه هو نفسه أيضاً شديد الاختلال إلا إذا ارتبط جوهر رؤاه بفهم عقلي للأشياء عامة . وهذا الترابط سلبي من أحد نواحيه لأن الفهم العقلي للطبيعة يحول بين الخيال الحادس وبين ان يتابع تهويماته المتلونة المتقلبة ، وهو يوسع من نطاقه تدريجياً فيخلصه من بعض نماذج الخطأ الثانوي الناشيء عن الجهل بالنظم الطبيعية كالايمان بالتنجيم وبأثر ظاهرتي الكسوف والخسوف . أما التصور الحدسي فانه من ناحيته يؤكد دوماً نقصان المعلومات الـتي يتصرف بواسطتها الذكاء العقلي ، وهذا بدوره يتمخض عن التبادل الايجابي بين المثل الدينية الأخلاقية والمثل الفلسفية ، إذ ان الخيال الديني يظل يهيء دائماً أهدافاً جديدة للفلسفة ، فتضطلع الفلسفة بتعريفها وجعلها متكاملة مع العالم العقلي . وتلك هي وظيفة علم الدين وجوهره : ان يحدد الأفق الذي تجوبه رؤى الحدس ، بعض الوقت ، حتى تعود إلى المغامرة بعد وقت طويل أو قصير ، بحثاً عن تجربة جديدة .

وهذا الصراع والتداخل بين الحدس والتعقل ، بين الشعور والذكاء ، أو بين القلب والعقل (كما يقول بسكال والشرقيون) يختفي — إلى حدّ ما — في الأديان الكبرى ، إذ يصبح مقرراً مقدراً أو شكلي الصبغة . كلا العنصرين اللذين يكونان الحياة والموقف الديني يوجهان في مسارب محددة ، يعبّر عنهما في صورة رمزية معطاة ، وينبثقان في نماذج مقررة من الفكر والعبادة . وهذا الموقف المعقد يسبب أحياناً نشوء نوع من اللاهوت أو علم الكلام يحاول أن يفسر معنى الرموز والنماذج بمصطلحات عقلية ، ولكن تلك الرموز والنماذج نفسها ، لا علم الكلام ، هي التي تستثير مشاعر العابد وخياله . ولا يستطيع دين من الأديان أن يكفل لنفسه البقاء إلاّ إذا ظلت رمزيته كفاء بمهمته لا فحسب في اعانتها بالخشوع وضبطها للارادة والاعمال لدى معتنقي ذلك الدين ، وإنّما أيضاً في توسيع نطاق تصورهم بحيث يتجاوز حدود العالم المرئي المادي .

ولا تكون قيمة الرموز الدينية والاستجابة الشعورية التي تثيرها في أية جماعة دينية متساويةّ لدى أفرادها جميعاً بل نجد على العكس من ذلك ان ثمة خلافات واسعة — في هذا الصدد — بين فريق وفريق بل بين فرد وفرد . وكلما كبرت الجماعة ، وكلما اتسع التباين بين الفرقاء المنضوين تحت ظلها في أساليب الحياة وفي الموقع الجغرافي وفي المجالات الاقتصادية وفي المستويات الحضارية أو الثقافية وفي الاصول التاريخية والتقاليد الاجتماعية ، عظمت الخلافات بينهم في نزعاتهم ومواقفهم الشعورية والخيالية والعقلية من الرمزية الدينية . ويظل هذا الخلاف قائماً ينحدر من جيل إلى جيل رغم كل الجهود التي يبذلها رجال الدين والوعاظ والمصلحون ليصبوا الجماعة في نسق مشترك من النظرة والفكر والعمل ، ويوحدوها ويشدوا من أزرها بالتماسك والأحكام . والأمثلة على ذلك في داخل

كل جماعة مسيحية أمثلة معروفة مألوفة لا حاجة بنا إلى الاستشهاد بها في هذا المقام .

ولعل هذه الازدواجية بين الحدس الديني والتعقل الكلامي لم تكن أوضح أهمية أو أكثر سطوعاً في أي جماعة دينية عظمى مثلما كانت في الاسلام . وهي تتضح أيضاً في الاسلام في أوسع صور التباين في المستويات ، ابتداء من التفسيرات السحرية « النسمية » حتى أكثر التصورات حظاً من الروحية حسبما يعكس كل منها ، فيما يقوله روبرتسون سميث : « عادات من الفكر تميز مراحل جد متباينة من التطور العقلي والاخلاقي » . والحق ان الصراع بين هذه التفسيرات لا يشكل فحسب القصة التاريخية للتطور الديني الاسلامي وإنما يميز الموقف الداخلي للاسلام — من حيث هو دين — في العصر الحاضر .

إن نشأة الاسلام في مجتمع مؤمن « بالنسمية » — مجتمع الجزيرة العربية الجاهلية ، حقيقة ذات أهمية بالغة في تاريخ الاسلام . نعم انه لم يستمد أصوله ولم يتطور من صميم ذلك المجتمع ، بل على الضد من ذلك كان ثورة على المبادئ النسمية العربية ، ولكنه لم يستطع إلا أن يعكس — بعض الشيء — لون البيئة التي فيها نشأ .

ولقد وصفت الملامح العامة في النسمية العربية في مؤلفات عديدة مشهورة ، ووجد دارسوها انها شاركت النسمية عامة في سماتها الفارقة : في أن نطاق القوى الغيبية واسع مترامي الأطراف ، وان الانسان في جميع الأحداث اليومية يظل على اتصال مستمر بتلك القوى ، وانه دائماً عرضة لمؤثراتها وأفعالها ، وان أنواعاً كثيرة من الموجودات والأحداث الطبيعية تواجه بالخوف أو الرهبة لأنها مجلى للقوى الغيبية أو مثابة لها . فكان العرب يؤمنون بالقوى السحرية التي كانت تتخذ من تلك الموجودات ، كالانصاب المسكونة والأشجار المقدسة والآبار ،

مساكن تتردد اليها أو تستقر فيها . أو يؤمنون بالموجودات التي تحل فيها كائنات بعضها من البشر كالسحرة والعرّافين ، والشعراء أيضاً . وأكثرها من غير البشر . وهذا الفريق الثاني هم الجن ، وقد اختلف علماء الانثروبولوجيا حول الأصول الـتي انبثق منها الايمان بطبيعتهم العفريتية وقوتهم . غير ان البحث عن أصول الايمان بهم لا يدخل في سياق هذه الدراسة ولذلك يكفينا أن نقول ان ذلك متصل بما سمّاه وسترمارك : « ظواهر غريبة عجيبة توحي بأن وراءها سبباً ارادياً ، وبخاصة ما كان منها يزرع الخوف في نفوس الناس »[1] .

وقد تكون القوى السحرية الصـادرة عن كل تلك الموجودات أو الكائنات طيبة وعندئذ تسمّى « بركة » ، أو خبيثة كالاصـابة بالعين — مثلاً — وقد تلخص الدين العربي القديم ، في أجفـى أشكاله ، بأنه محاولة للعثور على أقوى مـا يستطيع منح البركة والافادة منه لصد الشر الماثل أبداً الذي تنضح بـه الأرواح الشريرة . ولكن ليست هناك شواهد تدل على وجود احتفالات شعائرية في بلاد العرب تماثل مـا يفعله الأطباء الافريقيون ، وان تكن لفظة « طب » في العربية على مـا يظهر كانت تعني « السحر » في البداية . وكانت ذروة الشعائر في الوثنية العربية هي الحج القبلي إلى نصب مقدس في أزمنة معينة ، إذ كان على العباد أن يراعوا بعض القواعد في الملبس وحلق شعر الرأس وغير ذلك وان يتجنبوا بعض المحرمات ، وينتهي الاحتفال بالطواف حول الحرم ، وبتضحية حيوان أو حيوانات على النصب ، وبوجبة جماعية من القربان .

في هـذا العـالم المحصور في نطـاق القوى الغيبية كان العنصر الالهي قريباً مألوفاً . وقـد يبدو هذا لأول نظرة مناقضاً للواقعيـة الساطعة الـتي فرضتها على العرب الظروف المـادية في حياتهم وتمثلت في أشعارهم . وفي ذلك يقول د. ب. مكدونلد : « لا يظهر العرب أنفسهم

متهاونين في شؤون المعتقد على وجه الخصوص وإنما يبدون عنيدين ماديين كثيري التساؤل ، شكاكين يسخرون من خرافاتهم وعاداتهم ، مغرمين باختبار القوى الغيبية — كل هذا على نحو من الخفة والطيش يكاد يكون طفولياً »[٢] . غير ان التناقض ليس الا أمراً شكلياً . فالشكية والخرافة وجهان لحال واحدة كما دلت على ذلك أمثلة كثيرة في أيامنا .

بل ان لهذه الشكية حدودها ، إذ كانت خاصة لا عامة . فقد يسأل العربي : أهذا العراف أم ذاك هو الكاذب ، وقد يركب الغرر فينتهك حرمة ما ، ولكنه لم يكن يشك في ان وراء كل الظواهر المرئية عالماً غير مرئي . وأنا واثق من أن جانباً كبيراً من النجاح الذي أحرزه محمد (ص) في دعوته إنما كان مرده إلى ان مستوى الفهم العقلي بين كثير ممن استمعوا له كان قد ارتفع إلى حد فقدت عنده الرموز والطقوس القديمة معناها وقيمتها ، ولم تعد ترضي تلهفهم إلى تفسير ما يكمن وراء الظواهر الخارجية .

سأتحدث في المقالة الثانية عن المسارب الجديدة التي يسّرها القرآن للطاقات الشعورية والخيالية لدى العرب وعن أثرها في المواقف الدينية الاسلامية . أما في هذا المقام فان ما يهمنا هو جمهور العرب الوثنيين الذين تقبلوا التعاليم القرآنية دون أن يتخلوا تمام التخلي عن معتقداتهم القديمة . كان ما حققه محمد لديهم هو انه فرض قوة مسيطرة عليا باسم « الله القوي المتعال » وجعلها فوق ما عندهم من حصيلة « نسمية » . وبذلك ظل الموروث العربي القديم قائماً تحت هيمنة ذلك القادر الاعلى . وظل لديهم ايمانهم بالسحر ، وبالقوى الغيبية وبخاصة الشرير منها كالجن وبالقرينة أو التابع — كل هذه المعتقدات واشباهها ظلت قائمة مصبوغة بصبغة اسلامية تكثف هنا أو ترق هنالك ، لتلعب دوراً كبيراً في أفكار المسلمين عن العالم ، وبخاصة بين الجماهير الأميّة ، وان لم يكن ذلك الأمر مقصوراً عليها . ولقد حلل

د. ب. مكدونلد هذا الموضوع تحليلاً شافياً في محاضراته في « **الموقف الديني والحياة في الاسلام** » .

وربما كان المتوقع ان يتضاءل اثر « النسمية » العربية بعد أن خرج الاسلام والعرب من حدود الجزيرة وانتشروا في غرب آسيا وفارس ، وان يكون تضاؤله نتيجة احتكاكهم وصراعهم مع الشعوب ذات الحضارة القديمة وصاحبة تراث المعتقدات الزرادشتية والمسيحية والهلنستية . وهذا موضوع لم ينل بعد دراسة وافية مستقصية ، فأية نتائج اذكرها في هذا المقام ليس لها إلا وزن الانطباعات الذاتية . غير ان بعض الوقائع تبدو واضحة . فقد كانت لدى تلك الشعوب أيضاً ، على الرغم من اعتناقها لمذاهب وأديان معتمدة ، طبقة كبيرة جداً من الشعائر والعبادات القديمة والمعتقدات الشعبية المتصلة بأصول نسمية . وحيثما كانت هذه المعتقدات والعبادات مضادة لمجموع الأفكار الاسلامية والعربية (مثل بعض شعائر الخصب القديمة بين الشعوب الزراعية) فان شدة « الزخم » العربي الاسلامي أقصاها في الواقع العملي ، بين من اعتنقوا الاسلام ، في أقل تقدير . ولكن حيثما كان من السهل التوفيق بينها وبين « النسمية العربية » ، كالايمان بالتنجيم مثلاً ، فقد اتحد التياران وقوّى احدهما الآخر .

وبعد نهاية الفتوحات العربية الاسلامية مرت ثلاثة قرون كان انتشار الاسلام في أثنائها — على اتساع نطاقه — متوقفاً في الواقع العملي ، وهذا ما هيأ للنزعات الدينية والمعتقدات لدى العرب الاصليين المهاجرين ولدى الشعوب التي امتزجوا بها فرصة سانحة ووقتاً كافياً كي تتداخل معتقدات الفريقين ونزعاتهم تداخلاً كاملاً وتتكون من ثم الأمة الاسلامية في القرون الوسطى . وفي خلال تلك القرون توصل الفريقان إلى شيء من التوازن بعد مرحلة طويلة من المنازعات الكلامية . فأنشئ علم الكلام الاسلامي بمصطلح منطقي عقلي ، فأفاد هذا الاتجاه في صد أثر الخرافات

الحاسية ومقاومتها .

وفي الوقت نفسه رجّح الاتجاه الكلامي الجانب العقلي من الدين على الجانب الشعوري ، ومن ثم كون مقاومو التيار العقلاني الكلامي جمعيات ليؤكدوا ويستثيروا التجربة الحدسية الذاتية المتعلقة بالعنصر الالاهي الغيبي الحالِّ في الأشياء . وحددت هـذه الطرق الصوفية نفسها في البداية بالآفاق التي بسطها القرآن والسنّة الاسلامية ، ولكن لما أخذ المتصوفة يؤكدون بقوة متزايدة على قرب العنصر الغيبي المحيط احاطة كاملة ، بدأوا يستمدون من مصادر أخرى ، ومنها المعتقدات والعبادات القديمة التي كانت شائعة قبل الاسلام . وفي القرنين الحادي عشر والثاني عشر كان مصطلح « تصوف » قد أصبح يشمل نطاقاً واسعاً من النزعات والأصول الدينية ابتداء من ذلك التكامل الروحي الرفيع الذي يضاهي مثيله في الاديان الأخرى حتى شيء لا يفترق كثيراً عن الشعوذة المحض المتلبسة بلبوس اسلامي ظاهري .

عند هذه النقطة أدخلت الموجة الثانية الكبرى من التوسع الاسلامي في آسيا الوسطى والهند واندونيسيا وافريقيا إلى حظيرة الاسلام شعوباً ذات موروثات دينية وحضارية تختلف اختلافـاً كبيراً عن تلك الموروثات التي كانت في مراكز الحضارة القديمة بآسيا الغربية ومصر ، شعوبـاً دياناتها السابقة اما نسمية خالصة كالزنوج والترك واما نسمية ذات شعبة من الهندوسية كما هو الشأن في الهند وسومطرة وجاوة . وكانت النتيجة الحتمية لذلك ان استقوى موروث النسمية استقواء شديداً ، وكـان ما يزال باقي الأثر في المعتقدات الاسلامية الشعبية . ومن الواضح ان استئصال الطقوس الوثنية الراسخة بـين زنوج غرب افريقية مثلاً لم يكن ممكناً في سهولة مثلما انها لم تستأصل تماماً من بين الجماعات الزنجيـة القديمة ذات الاصول الوطيدة في امريكا . وبما ان اجتذاب الناس إلى الاسلام كان يتم على أيدي رجال الطرق الصوفية لا على أيدي علماء

الكلام ، انتهى اعتناق الداخلين الجدد في الدين إلى نوع من التسوية ، جعل كثيراً من الأفكار النسمية القديمة تؤثر في حياة المعتنقين الجدد وفي تفكيرهم .

وكان الموقف النهائي الناجم أكثر تعقيداً من هذا حسبما سنرى حين نتحدث عن نشاط بعض الطرق الصوفية في مقالة أخرى . ومن الخطأ المحض ان نفترض بأن الاسلام لم يكن إلا حجاباً اختفت وراءه المعتقدات النسمية القديمة . نعم قد يكون هذا صحيحاً في الدرجات الدنيا من السلم ولا تزال الأمثلة موجودة بين الشعوب النائية . ولكن إلى جانب هؤلاء هناك نسق متدرج من المراقي يقابل ما أحدثه المبدأ الاسلامي والتعاليم الاسلامية من تغلغل مؤثر وتأثير نافذ .

ومن الضروري عند هذا الحد ان نفرق بين المعتقدات النسمية والرموز النسمية . كل الاديان الحية تحتفظ (بل ربما وجب أن تحتفظ) بعدد معين من الرموز ، كانت تتصل أصلاً بالشعائر والمعتقدات النسمية . وقد حرص عظماء المعلمين الدينيين في سياق التطور الديني على ان لا يحطموا الرمزية التي تساعد في استثارة المبنى التخيلي الذي تنبثق منه الرؤى الحدسية الدينية ، ولكنهم منحوا تلك الرموز تفسيراً جديداً يحول قيمتها الروحية والعقلية تحويلاً كاملاً ويستخلصها من غمار الموروث النسمي . واذن فالتفرقة التي نعنيها تفصل بين من لا يزال الرمز النسمي يحمل لديهم ملابسات نسمية ومن انتحل الرمز لديهم قيمة جديدة ومغزى سامياً . ومن أجفى صور المادية ان يظن ظان ان الرمز يحمل معه دائماً وبالضرورة ملابساته البدائية . هكذا هو تقديس الحجر الأسود في الاسلام وكان في الأصل رمزاً نسمياً فحوّله محمد (ص) إلى شعيرة مرتبطة بعبادة الاله الواحد ، مثلما تحولت قرابين الهيكل وأكل القربان الوثني فأصبحت قرباناً مسيحياً مقدساً .

ومع ذلك فلا أحـد ينكر انه ما تزال بعض المواقف والمعتقـدات المستمدة من التسمية البدائية راسبة في مبنى الفكر الديني بين جميع الشعوب الاسلامية . وتؤيد هذه الحقيقة تأييداً بعيداً تلك المؤلفـات العديدة التي كتبت عن المعتقدات الشعبية لدى مسلمي افريقية الشمالية ومصر وسورية واندونيسيا . ويكفينا في هذا المقام أن نورد بعـض الملاحظ التي لم تنشر عن الاسلام في الهند كتبها قبل حوالي ثلاثين سنة السير توماس ارنولد وهو عـالم دقيق فيا يكتب ، أقام طويلاً في الهند ، وتعرّف إلى مسلميها ، وهو متعاطف مع الاسلام ؛ وكل هذه أمور ترفع أقواله فوق مستوى الشبهات ، وان كان من المحتمل أن بعض العادات التي يذكرها قد اندثرت منذ عهدئذ :

« الاسلام في الهند مليء بمثل هـذه البقايا على الرغم من الجهود الدائبة التي يبذلها علماء أهل السنّة لاستئصالها . فهناك أولاً بقايا الشعائر والعبادات المحلية حيث يبقى أحد المزارات محجة للعبادة الدينية وان تغير اسم الإله أو اسم الولي مثلما اختفى الدين الأول أمام زحف الدين المنتصر . وقد تم هذا كثيراً في حال المزارات البوذية في الشمال الغربي من الهند وتم ما هو أكثر منه أيضاً في كشمير .

« وهناك عدا مثل هذه الشعائر والعبادات بقايا لم يحاول الناس فيها أن يخفوا الطابع الحقيقي للشعائر أو المعتقدات الهندية ، فمثلاً : في الهند الغربية مسلمون من طبقات العمال كبنّائي الطوب والأحجار والجنّانين والجزارين وغيرهم ، يزورون الآلهة الهندية علناً ، ويقدمون لهـا النذور ، وقلما يذهبون إلى مسجد ، ونادراً ما يؤدون الفـروض الاسلامية ، باستثناء الختان . وهم يرتدون نفس الملابس التي يرتديها اخوانهم من الطبقة الهندية المماثلة ، وهـذا يحدث في بلد يقوم فيـه التمايز في العقائد — عادة — باتخاذ زي مخالف مميز . ومعظمهم يؤمن بالالاهة ستّفاي وهي الالاهة التي تدوّن طالع الطفل في الليلة السادسة

ليوم ميلاده . وهم يؤمنون أيضاً بالالاهة مارياي (المَنيّة) التي يعبدونها لتنجيهم من مرض الهواء الاصفر (الكوليرا) ، ويؤمنون بالربة مهاسويا ، ربة الحقل ، ويقدم لها الزراع دجاجة أو عنزاً في أيام الحصاد أو حين يبدأ موسم البذر الجديد .

« أما عبادة ستالا ربة الجدري المرهوبة فهي منتشرة بين أشد الطبقات فقراً في أرجاء الهند جميعاً . وتراعي النساء بخاصة عبادة تلك الربة . وتشعر الأم المسلمة من تلك الطبقة في قرى البنجاب الشرقي — مثلاً — إذا لم تقدّم قرباناً لستالا انها عرضت حياة طفلها للخطر طيشاً منها وتهوراً .

« وفي البنغال يشارك بعض المسلمين أنفسهم في عبادة الشمس ، ويقدمون لها قرابين خمر كما يفعل الهندوس أنفسهم ، وبعض الفلاحين المسلمين يقدمون التقدمات إلى الربة الراعية للقرية قبل بذر الارز . وأحياناً يلتقي هندوس البنغال ومسلموها عند مزار واحد ، ويقدمون الدعوات لمعبود واحد وان سمّوا المعبود باسمين مختلفين . فالهندوس يسمونه مثلاً « ساتيا نارين » ، ومسلمو البنغال يدعونه الشيخ ساتيا . وفي مقاطعة من مقاطعات البنغال اسمها سونثال فرجناس ، ترى المسلمين كثيراً ما يحملون الماء المقدس إلى مزار الالاه بيديانات ، وبما انهم لا يؤذن لهم في دخول الهيكل ، فانهم يصبون الماء قرباناً في خارجه . ومن اللافت للنظر كثرة عدد المسلمين من الطبقات الدنيا الذين يشاركون في عيد درجا فوجا وهو عيد لهندوس البنغال ، بل ان الشعراء المسلمين نظموا قصائد دينية تكريماً لهذه الإلاهة » ا هـ .

إن استمرار مثل هذه الخرافات يحمل مضمونات نسيت في أوروبة وشمال امريكا ، أو أصبح الناس هنالك يعجزون عن استساغتها وتقديرها ، ومن السهل على من بلغوا مستوى عالياً من الفهم العقلي في

تفسير نظم الطبيعة — مسلمين كانوا أو غير مسلمين — ان يزدروا هذه الخرافات ، ولكن ازدراءها فحسب معناه اغفال آثارها وامكاناتها ، فبين هـــذه النزعات والأفكار وبين النسمية لدى وثنيي العرب قرابة واضحة ، وموقف الاسلام ومهمته اليوم في مواجهة هذه الخرافات هما — عملياً — نفس موقفه ومهمته في أيام محمد . وليس في هـــذا الوضع شيء شاذ أو جديد وإنما هو يقدم لنا مثلاً فذاً معاصراً عن استمرار المشكلات التي واجهت رجال الدين المسلمين خلال القرون ، وعن اتحاد تلك المشكلات في نوعها . إن وقائع التاريخ والجغرافيا قـد حكمت على الاسلام في نشأته وفي مراحـل تطوره أن يتمرس تمرساً فورياً مستمراً بالظواهر اللاعقلية في النسمية أكثر مما يتمرس بالشكية والكفر الدقيق ، ابني العقل الواثق المعتد بذاته ، اللذين واجهتهما المسيحية .

ولكن تلك الخرافات ليست — بأي حال — الموروث الوحيد من النسمية ، ولا هي أعظم تلك الموروثات خطراً . ونكاد نكون في غير حاجة إلى أن نؤكد في هذا العصر ان الأساس النسمي ليس وقفاً على الشعوب الـتي تدين بالاسلام ، ذلك ان النسمية بكل ما فيها مـن مخاوف ومن مظـاهر لاعقلية ومن قوى خيالية ، تكمن في العقل الباطن من كل دين لأنهـا جزء لا تخلص منه من موروث البشر ، هي تراث خمسمائة ألف عـام سابقة على الخمسة آلاف عام الـتي شهدت تطور الأديان . ومهمة الدين الأولى أن ينظم هذه البقايا البدائية ويسيطر عليها ، وهي بقايا تكمن تحت وجودنا الواعي . فالدين يحكم ويوجّه الدوافع المستكنة في تلك البقايا لتتخلى عن غاياتها المتمركزة حول الذات ، ولولا الدين وتوجيهه لظلت تلك الغايات ذاتية فوضوية، فاذا حقق الدين ذلك تحولت المخاوف اللاعقلية الـتي تلوح واضحة في النزعات النسمية إلى اجـلال ديني وأخـلاقي . وكلما كان الـدين

«أعلى» ، أي كلما كانت محمولاته الفكرية كلية ، زادت قدرته على أن ينقل الخيال من دائرة المصالح التي لا تتعدى حدود الذات ، حيث تكون البقايا النسمية في أقوى صورها ، إلى موضوعات وغايات كلية .

ولا يستطيع تحقيق هذا إلا الدين ، لأن الدين نفسه ينبع من الحياة الخيالية ويظل في الأساس جزءاً منها . وقد يستطيع العقل ان يقوي صور السيطرة التي يحققها الدين على هذه الدوافع ولكنه لا يستطيع أن يسيطر عليها ، بل ولا ان يحوّلها ، لأن حياة الخيال مستقلة عن العقل . وقد دلت التجربة حتى اليوم ان العقل حين حاول أن يأخذ السيطرة الكاملة على عاتقه لم تعد الدوافع الخيالية تجري في روافد مُخصّبة بقوة الدين واستبصاراته ، بل انفجرت بين جميع الشعوب في أشكال عنيفة شاذة متقلبة ، وتعلقت بأسباب أشد الرموز بعداً عن العقلية ، على الرغم من كل ما يشاء العقل تحقيقه .

وليس هناك أي دين حي غابت عن عينيه هذه الحقائق أو أهمل مهمته في رفع الوعي الناقص وتصعيده . فالمسيحية تمسكت وما تزال تتمسك بمبدأ الخطيئة الأصلية ، والاسلام ينكر هذا المعتقد ، غير ان فكرة « النفس الامارة بالسوء » تتخلل جميع المؤلفات الاسلامية الدينية منها والأخلاقية . ولما كان الاسلام خلال وجوده كله منهمكاً بقوة في مصارعة النسمية الساذجة ، فان استمرار هذا الصراع وجّه على الدوام المحور الأول في حياته ومجالاته الدينية في اتجاهات تختلف عن اتجاهات المسيحية ، اختلافاً يكون أحياناً واسعاً .

وقد أسهم هذا الصراع نفسه — في الوقت نفسه — كما أسهم انضواء ناس جدد من بيئات ذات معتقدات نسمية في ظل الاسلام في ان يتمسك الاسلام بمعتقد قوي يقول بقرب العالم غير المرئي وبواقعيته . وقد

اكتسبت القوى الخيالية في داخل الاسلام بعداً جديداً من الاستبصار الحدسي والاستنارة بعد أن تخلصت من طغيان المخاوف اللاعقلية ومن أنانيتها المرتبطة بالأرض وتقبلت راضية سيطرة العالم غير المرئي . ليس هذا فحسب ، بل ان هذا الاستبصار الحدسي قد وضع أسساً أخرى للاتساع في القوى العقلية عن طريق بذل الجهود لبلوغ « فهم » أكمل للحقائق التي كشف عنها الحدس .

٢ ـ محمد (ص) والقرآن

ألمحنا في الفصل السابق إلى ان الأديان العربية القديمة وما فيها من قوى غيبية تمثل القبائل قبيل بدء الدعوة الاسلامية لم تعد ترضي المشاعر والاستبصارات الدينية لدى كثير من العرب . والدلالة البينة على ذلك هجر المزارات المحلية ، وازدياد الحج إلى المزارات المركزية التي تقدسها مجموعة من القبائل (والكعبة من أهمها) . ويبدو ان احتشاد جموع تشترك في شعائر دينية واحدة لدى تلك المزارات العامة ولّد شعوراً بسموّ ديني انعكس على الاديان القبلية فأبرز قلة جدواها . ومع ان شعائر الحج احتفظت ـ على ما يظهر ـ بطابعها وملابساتها النسمية فان وجود مزار مشترك عام يوحي باعتراف القبائل بإله مشترك . ويدل كثير من الدلالات على انه كان في بلاد العرب اعتراف بإله أعلى سمّي ـ على نحو غامض ـ الإله أو الله ، سواء أكان هذا يعزى إلى تأثير الهجرات اليهودية والمسيحية أو إلى أسباب أخرى .

وهذا أمر هام لأنه يدل على ان الدعوة الاسلامية قد سُبِقَتْ (كما هو المتوقع على أساس من القياس التاريخي) بتطور في الأفكار أو بنوع من « البشارة » ، ولكن من الواضح أيضاً ان فكرة الاله الأعلى

كانت ما تزال غامضة مضطربة عالقة بالخرافات النسمية ، غير موصولة بأي فِكَرٍ أخلاقية أو غائية ، أو بأي أفكار عن حياة ثانية . وكانت الثورة التي حققها محمد هي انه رفع فكرة الله ونزهها عن عوالقها الطبيعية ، ولم يكتف بأن يسميه « الاله الأعلى » بل انه « الواحد الصمد » خالق السموات والأرض وما بينهما ، خالق الانس والجن ، أحكم الحاكمين الذي سيحاسب الانس والجن على ما كسبته أيديهم .

وهكذا سما الأفق الديني لدى العرب ، دفعة واحدة ، فوق مجال الأشياء المنظورة والأرضية والذاتية إلى « ذات » إلاهية لا تدركها الأبصار ، مجردةٍ قادرة على كل شيء . ولم يكن هذا كافياً ، فلكي تبقى فكرةُ الألوهية على هذا السمو الجديد – أي فوقَ كل شيء تمرّس الخيال العربي بتصوره حتى عهدئذ – كان لا بد من تأييدها بجرم من الأفكار والأحوال الدينية المتجانسة ، وتلك هي المشكلة الكبرى التي واجهها محمد حقاً مثلما واجهها كل مفكر أصيل عظيم . إذ كان ذلك يستدعي إعادة بناء الحياة الدينية والفكر كاملاً لدى الشعب ، ولم تكن إعادة البناء لازمة لسائر العرب فحسب ، بل كانت لازمة أيضاً لمحمد نفسه ، في المقام الأول . وكان تجديد البناء ، في حال محمد ، يسير من أعلى نزولاً ، فبدأ من تصوره لله « أحكم الحاكمين الخالق القادر » وأخذ يستنتج بقوة الحدس ، خطوة اثر خطوة ، المراحل التي يلزم العرب أن يبلغوها في تدرجهم صعداً كي يشاركوه اعتقاده .

ويمثل القرآن سجلاً وأداة لهذا التدرج في إعادة بناء الفكر الديني . وللمسألة جانبان : جانب سلبي يشمل استئصال كل الملابسات النسمية من حيز العبادة والمعتقد ، وجانب ايجابي يشمل احلال تفسير توحيدي ايجابي للكون ولكل ما فيه . ويمكن الفصل – إلى

حد ما — بين هذين الجانبين في تعاليم القرآن ، فتحريم السائبة والوصيلة والحام ، والاستقسام بالازلام ، مثال على الجانب الاول ، والتوكيد على ان الله خلق الكون يكاد أن يكون مثلاً خالصاً على الجانب الثاني .

إلا ان الجانبين في أكثر الأحوال متواشجان متداخلان ، وإذا احتكمنا إلى الرأي الذي قدمناه في القسم الأول من هذا الفصل قلنا ان هذا هو النهج الطبيعي الوحيد بل النهج الوحيد المثمر . ذلك ان محمداً ، شأنه شأن غيره من الرسل ، تجنب أن يفرض على عقول أتباعه كياناً جديداً غريباً من الأفكار ، فاحتفظ بالرمزية الدينية التي كانت لدى قومه ، بكل ما فيها من قوة موروثة ، لاستثارة ملكاتهم الخيالية ، إلا انه نقلها من اطار نسمي إلى آخر توحيدي .

ومما ينير هذا الرأي على نحو خاص طريقة معالجة القرآن لفكرة « البركة » . فهو لم يستعمل أبداً لفظ المفرد منها واقتصر على استعمال الجمع « بركات » ، ونسب البركات لله وحده (رحمة الله وبركاته ١١ : ٧٣ ، اهبط بسلام منا وبركات ١١ : ٤٨) وهذا ينطبق على كل مشتقات تلك اللفظة ، كاستعمال « تبارك » عند ذكر الله ، واستعمال اسم المفعول « مبارك » للدلالة على من منح البركة أو على قدرة من منحها . وليس من حاجة إلى انكار وجود أي نوع من البركة مستمد من غير الله . فما دامت فكرة « البركة » قد تمثلت في الفكر والشعور بفكرة الألوهية ، انتفت سائر الملابسات الفكرية ولم تجل حولها الخواطر .

ومع هذا تتمشى اعادة تأويله لحقيقة الجن . فالقرآن لم ينف وجودهم أو شرورهم ولكنهم لم يعودوا قوى مهيمنة من لدن نفسها ، لاعقلية في حقيقتها ، بل هم مخلوقات أوجدها الله ، وهم يمثلون لارادته ، مهما تبد أعمالهم للانس غريبة غير قابلة للتفسير . وعندما قرنوا بالشياطين اصطبغوا بصبغة عقلية — ان صح التعبير — وأصبحوا بدورهم يصبغون

الشرور والمصائب الغريبة التي تصيب الناس بصبغة عقلية ، وذلك بربطها جميعاً — على نحو ما — بمشيئة الله القادرة على كل شيء .

ولعل الحج إلى مكة أوضح الأمثلة وأشهرها على التحول بالرمزية الدينية ، وربما دعي أيضاً أشدها نجاحاً وتوفيقاً ، ذلك ان الايمان بالبركة حسب معناها القديم وبلاعقلية الجن بقي على حاله رغم تعاليم القرآن وتأثيره ، ولكن يبدو ان الشواهد الكلية تؤكد ان الحجاج يؤدون جميع شعائر الحج بتوجه خالص لله . ولا ريب في ان ثمة فروقاً في الفهم وفروقاً في السلوك بين الحجاج ، كما وضح ذلك الرحالة ابن جبير ، ولكن هذه الفروق لا تؤثر في وحدة الغاية الصحيحة .

وهذه أمثلة نموذجية الدلالة على المنهج القرآني كله . خذ مثلاً الأفكار والمنشآت التجارية لدى المكيين والاعمال الزراعية تجد ان القرآن قد تولاها — كما تولى الأفكار المهيمنة في النسمية — فحولها إلى أدوات تغرس في صميم النفوس الايمان بقوة عليا مسيطرة . ولكن من أجل ان لا يضعف « زخم » هذا الايمان كان من الهام أيضاً ألا يترك أي منفذ يتسرب منه الاضطراب أو الجدل حول طبيعة القوة العليا . فالعقل العلمي الذي وجهت نزعاته موروثات الفكر اليوناني يرى هذه القوة المسيطرة في ما يسميه « القانون الطبيعي » ، وهو قانون يسويه الحدس الديني بشرع الله . غير ان محمداً الذي لم تكن رؤاه الحدسية محوطة بالفكر اليوناني رفض أي فكرة عن القانون الطبيعي ، واستشف القوة المسيطرة في ذات اله قادر لا شريك له ، واحد ليس كمثله شيء . تلك كانت نقطة حاسمة لدى محمد نفسه ، وهذا واضح من كثرة ترديد القرآن لذم « الشرك » ، لا فحسب عقيدة « الثالوث » لدى المسيحيين . وهو على حق في ذلك إذ حالما يتقبل المؤمن عقيدة ما تتلاشى سائر صور العبادة التي قد يتصورها الخاطر ، كعبادة

الكواكب — مثلاً .

غير ان هذا ليس إلا بداية . فالايمان بإله مهيمن قد يكتسب قوة من تحوير الشعائر ومن تهيئة اطر جديدة تصب فيها الفكر والمفاهيم المألوفة ، وعندئذ تتم إقامة جرم من الأفكار المتجانسة ، ويتبقى انشاء جرم من النزعات والأحوال المتجانسة . فقد يمكن تحويل المخاوف القابعة في صدر الدين النسمي إلى رهبة دينية ، ولكن بين الرهبة والاجلال الذي يتمخض عنه الورع الحق نقلة ليس تحقيقها سهلاً . بل من العسير التعبير عنها بالألفاظ وإنما يمكن ان نحددها تحديداً مقارباً فنقول : ان الاجلال يحتاج شيئين آخرين مع الرهبة هما : إحساس بأن الله مصدر الخير وإحساس بعلاقة شخصية مع الله .

ها هنا أيضاً تناول محمد بجرأة المصطلحات النسمية القديمة وأعاد تأويلها . أخذ مصطلح « التقوى » ، وكان في الأصل يعني حماية ذات الفرد من غضب المعبود عن طريق القيام بمراضاته . ولا يزال الفعل « اتقى » يستعمل في القرآن بهذا المعنى . كيف تطورت هاتان اللفظتان في القديم حتى اصبحتا مصطلحين دينيين ؟ ذلك أمر لا يزال مجهولاً . ولكن ورود لفظة « تقوى » في احدى السور الأولى (٩٦ : ١٢) يوحي بأنها كانت لفظة قائمة في الاستعمال الديني ، ولعلها كانت قد انتحلت معنى الرهبة الدينية قبل عهد القرآن ، وكانت أسسها لدى محمد نفسه الخوف من يوم القيامة ومن نار جهنم ، وإلحاحه على هذه الفكرة وانها أساسية في الحياة الدينية يتمثل في المقام البارز الذي أحرزته في فكر الأجيال المتأخرة . غير ان لفظة « تقوى » ، وان لم تفقد ملابسات الخوف من جهنم ، أصبحت تعني في السور القرآنية التي نزلت من بعد الاجلال بمعناه الأوسع ، واقترنت في آيتين (٥:٣ / ٥٨:١٠) بلفظة « البر » لتدل على تلك العلاقة بالله التي تنجم عن الطاعة الارادية وتكون حافزاً إلى جميع أعمال الخير .

وليست بنا حاجة إلى بسط القول في مدى إلحاح القرآن على ان الله مصدر الخير واقتران ذلك صراحة أو ضمناً بلفظ « بركات » ، لأن ذلك أمر بالغ الوضوح . ومهما يكن من شيء فان الموافقة العقلية غير كافية بل لا بدّ من الشعور بالخير الإلاهي بقوة تستخرج ممن يشعر به عواطف الشكران ، فان كان لا بدّ للشعور بالرهبة والاحساس بالشكران تجاه الله من ان يغدوا موثرين حقيقيين في حياة المؤمن فيجب ألا يقبلا الانفصال عن تفكيره كله ، ولذلك دعا القرآن مراراً وتكراراً إلى « الذكر » في كل الهيئات والظروف ، ومما يسهل الذكر على جماهير الناس منبهات من حركات جسمية منظمة في أوقات معينة ، بل لعل الذكر يتطلب ذلك ويستدعيه ، لهذا اشتملت التقوى والبر على اداء صلوات موقوتة .

إن القيم التنظيمية التي يشتمل عليها القيام والركوع والسجود قد وجدت من نوّه بها ، ولا يجوز لنا اغفالها كذلك . غير ان النظام ليس قيماً في ذاته بمقدار ما هو قيم من أجل ما يوّدي اليه ، ولعلنا لا نتجاوز حدود الاحتمال ان قلنا ان أهم مرحلة في الصلاة هي على وجه الدقة تلك المرحلة التي أغفلت كثيراً عند وصف هذه الشعيرة أعني اللحظات القليلة من التأمل الساكن والخشوع الذي يعقب آخر سجود ، فالسجود دربة تعنو بها الوجوه وتغرس في نفس العابد روح التواضع واسلام الوجه للحي القيوم ، وهذا يمهد للعابد طريق الاتحاد مع الله ، فيبلغ بذلك تلك العلاقة الشخصية التي يتجلى فيها كل فكر وتسيطر على كل فعل .

هذا الموقف الناجم عن هذه العلاقة يسمى « البر » وهو من الأمثلة الفذة على ما حققه محمد في اعادة تقويم المصطلحات . فجذره اللغوي يدل في الاستعمال الدنيوي على العلاقة الأبوية والبنوية وما يصاحبها من نزعات الحب والطاعة والاخلاص . ان الايمان الحق في نظر محمد كما

هو في نظر غيره من الرسل جميعاً إنما يجد المحك الصادق في السجايا والاعمال . وإذا رأى أحد ان الحاح القرآن على فعل الخير غير كثير أثبتنا له بالحجة القاطعة خطـأه وسقنا اليه ذلك التعريف الشامل للبر في تلك الآية العظيمة (٢ : ١٧٧) (ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون) ، فالبر اذن تاج الايمان الحق ، حين يدرك المؤمن أخيراً ان الله شاهد أبداً ، ويستجيب لشهوده في كل أفكاره وأعماله .

هذه ، اذن ، هي الرسالة التي بلغها القرآن إلى الجيل الأول من المسلمين وظل يبلغهـا إلى جميع الاجيال منذ عهدئذ . فالقرآن سجل لتجربة حية مباشرة في ميدان الألوهية ، تجربة ذات طرفين : واحد مطلق وآخر متصل بشؤون الحياة العـامة ، ودعوة للمخلـوق كي ينظم حياته ليتمكن من الأخذ بنصيب في تلك التجربة . وحين يتبع المسلم أوامر القرآن ويسعى ليستكنه روح تعاليمه ، لا بفكره فحسب بل بقلبه وروحه أيضاً ، فانه يحـاول ان يستملك شيئاً من الرؤى الحدسية ومن التجربة التي كانت للرسول الحبيب . ويعظم في عينيه مغزى كل آية فيه ، لايمانه بأنه كلام الله ولو لم يكن هذا الايمان شعبة من عقيدته لما تناقصت قيمته لديه من حيث هو منبع حي للالهام والاستبصار الديني .

من هذه الوجهة (وهي وجهة أساسية) يغدو التساؤل عن مصـادر الدين الذي جـاء بـه محمد ، وذلك شيء شغل بال الباحثين من نصارى ويهود في الغرب ، أمراً غير وارد بالمرة . لقد وضع المتضلعون من

علماء اليهود ان كثيراً من الأقوال المنسوبة إلى المسيح في الاناجيل — أو معظمها — موجودة في المؤلفات اليهودية ، منسوبة فيها إلى واحد أو آخر من الاحبار العظام ، ولكن هذا لا يغير شيئاً من الحقيقة : وهي افتراق البناء الفكري المسيحي — حتى في مرحلته الأولى — افتراقاً كاملاً عن بناء الفكر اليهودي . ومثل ذلك يقال في حال الاسلام : إذ مهما يكن أمر استمداد الاسلام من الاديان التي سبقته فذلك لا يغير هذه الحقيقة أيضاً وهي : ان المواقف الدينية التي عبّر عنها القرآن ونقلها إلى الناس تشمل بناء دينياً جديداً متميزاً .

ومن الجدير بنا أن نتذكر أيضاً ان القرآن ليس مؤلفاً في علم اللاهوت ، حين يكون معنى اللاهوت تفسيراً عقلياً فلسفياً للكون ، قائماً على معلومات الحدس الديني أو منسجماً معها . نعم ان الحدس نفسه يتضمن تفسيراً للكون ولكنه رؤى مباشرة للرجل الحكيم الذي يرى قواعد النظام الكوني (وهي التي يسميها القرآن « الحكمة ») في سياق من الصور أو الرموز المحسوسة ، ويكون تطبيقها مرتبطاً بأحداث محسوسة . ولا يسأل صاحب الذهن الحدسي كما يسأل الفيلسوف : « ما الخير والحق والجمال ؟ » وإنما يؤكد ان « هذا العمل بعينه في هذه الظروف بعينها خير وان ذاك شر ، وهذا عدل وذاك ظلم » . واذن فالقرآن يتوجه في المقام الأول إلى الخيال ، ولا يتوجه إلى العقل إلا بعد ذلك . ولكن على الرغم مما قام به العلماء المتأخرون من تطوير لعلم كلام اسلامي منهجي ، يبقى صحيحاً ما ذكرناه في الفصل السابق وهو : ان جمهور الجماعة الاسلامية كان يتألف من شعوب أحدثت لديها ممارسة حقائق الدين ممارسة حدسية أثراً أقوى وأسرع من كل أثر خلّفه أي قدر من الجدل العقلي أو من حذاقته وبراعته .

وبما ان كل دين يظل في قاعدته مرتبطاً بالحياة التخيلية فانه

لا يستطيع أن يمسّ الروح دون توجه نحو الحواس والمشاعر . وإذا لم تكن الحواس متنبهة ، ولم تستثر شعائره ورموزه استجابة شعورية ، بقي الدين هيكلاً من التعاليم العقائدية والاخلاقية ، وظل مفتقراً إلى الروح والرؤى . ليس الفن فحسب خادماً للدين بل هو حارسُ قُدْسِ أقداسه .

وذلك هو الحال أيضاً بالنسبة للمسلم . فالذي يمنح القرآن قوة على تحريك قلوب الناس وتشكيل حياتهم ليس هو محتواه من مبادئ ونذر ، وإنما هو سياقه اللفظي ، إذ يتكلم كأسفار النبوءات في التوراة بلغة الشعر ، وان لم يخضع لقيود الشعر من وزن وقافية . وإذا كان المرء يعني بالشعر ما يكاد يشبه السحر في نظم الالفاظ ، حتى تحدث صدى ويتردد صداها في العقل ، وتفتح منظورات طويلة للبصيرة ، وتحلق في الروح سموا يحلق بها بمنأى عن عالم المادة ، وينور جنباتها بفيض فجائي من الشعاع ، فذلك بالضبط هو ما يعنيه القرآن لدى المسلم . والدليل على ان هذا ليس محض تصور ليس هو التجربة الشخصية فحسب بل ان مبدأ الاعجاز يعتمد على خصائصه الفنية والجمالية بقدر ما يعتمد على محتواه الغني الغزير .

لقد حاولت في موضع آخر أن أحلل أصول هذه الاستجابة الاسلامية للفن القولي ، فلا حاجة إلى إعادة ما قلته ، وإنما أود أن أضيف نقطة أخرى وهي : ان الكنيسة المسيحية لجأت إلى عون الموسيقى لتعلي من التوتر الشعوري في الصلوات ، وان الاسلام كذلك طور فن القراءة المرتلة للقرآن كي يشحذ من قدرته على اجتذاب الخيال والشعور . والفرق بين الفنين الموسيقيين لدى الدينين لافت للنظر حتى انه ليستحق أن يكون موضع تحليل ممتع ، ولكنه يجب أن لا يحجب وجه الحقيقة هنالك وهي ان الغاية القصوى واحدة في الحالين .

وليس غريباً ان لا يجد المسلم في أي كتاب مقدس آخر شيئاً من هذه الصفة الشعرية الشعورية . وهذه القوة على تأييد ملكة الرو الحدسية وتقويتها ، والطفرة الصاعدة للعقل والروح كي يقفا من خلال تجربة محسوسة على الواقع الكامن وراء الظواهر الزائلة في عالم المادة ، غير ان هذا ليس هو كل شيء هنالك . إذ تقف شخصية محمد نفسه مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له بالقرآن بروابط من المشاعر الحارة التي يسبغها الحب الانساني ، مكملةً للقدرة العقلية في تعاليمه وللجواذب الشعورية في لغته .

ومهما نقل في قوة النزعة الاسلامية نحو محمد وفي آثارها فاننا لا نوصف بالغلو . فقد كان اجلال الرسول شعوراً طبيعياً محتوماً في عصره وفيما بعده ، غير ان ما نومي اليه شيء يتجاوز الاجلال فان العلاقات الشخصية من الاعجاب والحب اللذين بعثهما في نفوس صحابته ظل صداها يتردد خلال القرآن ، والفضل في ذلك يعود إلى الوسائل التي خلقتها الأمة لتستثيرهما مجددين في كل جيل .

وأول تلك الوسائل وأقدمها رواية الحديث . وقد كتب الكاتبون الشيء الكثير عن مهمات الحديث في التشريع والجدل الكلامي حتى كادوا يغفلون عن المظاهر الشخصية والدينية فيه . نعم صحيح ان الضرورة لايجاد مصدر معتمد يكمل الأوامر الشرعية والاخلاقية التي جاء بها القرآن قد أدت إلى البحث عن أمثلة سنها الرسول في حياته اليومية وأعماله . فإذا استطاع امرؤ أن يعرف أقال الرسول هذا القول أم ذاك ، أعمل هذا العمل أم ذاك ، أنال هذا العمل استحسانه أم ذاك ، كان على يقين من انه وجد الدليل المعتمد المؤدي إلى الطريق المستقيم فينحوه في أي موقف مشابه . وصحيح أيضاً ان هذا البحث تخطى حدود التصديق وتجاوز مدى الصحة البسيطة ، وأنه

اصطبغ في الوقت المناسب بصبغة عقلية كلامية عن طريق مبدأ الالهام الضمني .

ولكن هذا البحث في اصوله كان نمواً طبيعياً في التقوى الساذجة والاخلاص الشخصي ، وظل كذلك أبداً خارج نطاق المجالات الكلامية والفقهية بل وظل كذلك في داخل نطاقها أيضاً . والحق ان وجود هذا الموقف بين أفراد الأمة بعامة هو الدلالة الضرورية على نشأة المواقف التشريعية والكلامية . وقد بدأ — على وجه الاحتمال القوي — ومحمد حي ، وكان أحد أهدافه (وربما كان الهدف الاول) حفظ صورة محمد الانسان وشخصيته ونقلها إلى الاجيال الخالفة ، ولولا الحديث لأصبح له في أقل تقدير صورة معممة — إن لم نقل بعيدة — في أصولها التاريخية والدينية . أما الحديث فقد صور وجوده الانساني في مجموعة وفيرة من التفصيلات الحية المحسوسة ، وبذلك قدم للمسلمين صورة دقيقة للحياة الانسانية كما يجب أن يحياها الفرد ، وفعل ما هو أكثر من ذلك حين ربط بين المسلمين وبين نبيهم بنفس الروابط الذاتية الوثيقة التي كانت تصله بأصحابه الأولين ، وهي روابط نمت على مر القرون وكانت أقوى من أن تصاب بالضعف . ولم يصبح شخص محمد أبداً ذا صبغة مرسومة مقررة ، ويكاد لا يكون من الغلو ان نقول ان حرارة ذلك الشعور الشخصي نحو الرسول الحبيب كانت أبداً أقوى عنصر حيوي في دين الجماهير الاسلامية أو كانت كذلك بين أهل السنة ، على الأقل .

ونستطيع أن نرى قوة هذا التيار في الفكر الديني الاسلامي إذا نظرنا إلى تنوع الأشكال التي عبّرت عنه ، ففي القرون الأولى تسبب هذا التيار في ازدياد مجموعة الأحاديث ، إذ نسبت إلى الرسول أقوال استمدت من الموروث الديني المسيحي ومن البوذي أيضاً (متميزة عن الأحاديث التي وضعت لتفيد في التشريع وعلم الكلام) . ومن بعد

وجدت التقوى الاسلامية وسائل أخرى من التعبير أكثر رحابة مما يستطيع الحديث ان يهيئه لها ، بما فيه من اطار ضيق « مدرسي » . ففي الجانب الأدبي المحض كتبت السير الكثيرة ، وليست السير التي كتبها في عصرنا الحاضر اعلام عديدون من الكتاب المسلمين أقلها شهرة وجدارة ، كما الفت كتب أخرى في دلائل النبوة وأخرى في الشمائل ، وكُتبت عدة كتب أخرى نثراً وشعراً ، ونخص بالذكر المدائح النبوية وأشهرها بردة البوصيري .

وعلى ما أصابت هذه الكتب أو كثير منها شيوعاً في الماضي ، فان القصائد والأناشيد الصوفية في التغني بمدح الرسول ، وخاصة ما نظم منها ليلقى في حلقات الصوفية في مناسبات عامة ، قد بذت تلك المؤلفات في شيوعها وتأثيرها في جميع الفئات والطبقات . وان الجمال المنتشي في كثير من هذه الاناشيد الصوفية [٣] يأسر القلب والعقل بقوة لا تقارن إلا بقوة سحر القرآن نفسه ، ولكن منظومات متخلفة في مستواها الفني ، تنشد في جو من الحماسة الجماعية تستطيع أيضاً ان تولد مثل هذه الآثار والمشاعر . ان اقامة الاحتفالات اجلالاً لمقام الرسول ، وهي شيء ابتدأه الصوفية وأذاعوه في أرجاء العالم الاسلامي ، وجدت استجابة تامة لدى مشاعر المسلمين وشؤون ورعهم ، حتى لقد ظلت مرعية بين طبقات لم تعد تنجذب إلى التصوف . وما تزال الاحتفالات العائلية تختم بادعية وأناشيد في تمجيد الرسول وكل الأمة تراعيها وتشهدها بحماسة في ذلك اليوم المجيد ، يوم مولد النبي في الثاني عشر من شهر ربيع الأول . هنالك ترى المجددين والمقلدين والصوفية والسلفية والعلماء وأفراد الجمهور يلتقون جميعاً معاً على بقعة واحدة ، وقد يكون بين نزعاتهم العقلية تنوع واسع متباين ، ولكنهم جميعاً وحدة متآلفة في اخلاصهم وحبهم لمحمد .

٣ ــ الشريعة وعلم الكلام

سعينا في الفصل السابق لنبيّن ان القرآن سجل لتجربة محمــد الحدسية من ناحية ، وانه المنبع الذي يعود اليه المسلم بين الحــين والحين لينعش رؤاه الروحية من ناحية أخرى . أما من الزاويــة التاريخية فيجب أن يعد مصدراً استمد منه علم الاخلاق الاسلامي وعلم الكلام الاسلامي . ومع ان هذه القولة صحيحه ، فانها لتبسيط للحقيقة ، فالقرآن لا يحتوي بسطــاً فلسفياً أو منظماً في شؤون الايمان والمعتقد ، ولكن الذي يحققه هو انه يحول التفكير الديني إذ يهيئ له مثلاً عليا جديدة ، ويزوده حقائق ورموزاً جديدة ليركز فيها تأمــله . كما انه يعيد توجيه الحياة الدينية إذ ينصب أمامها أهدافــاً جديدة ، ويزود ضروب نشاطها العلمي بمسارب جديدة . غير ان الغاية المتوخاة تظل هي التجربة الحدسية التي يمثل القرآن أقوى شاهد عليها ، واما العلاقة بين هذه التجربة والوقائع التي يتمرس بها الذكاء أو العقل العمليان فلم تصبح مشكلة في وقت مبكر .

إذ مضى عليها بعض الوقت في الواقع حتى أصبحت مشكلة . وعندما بدأت الجمــاعة الاسلامية بالنمو ، وأخذت تستغرق في حومتها عدداً من الأتباع ذوي كفايات روحية وعقلية شديدة التباين ، (ويجب ان نتذكر ان هذا بــدأ في المدينة) عندئذ لم تكن المسائل والصعوبات التي واجهتها الجماعة عقائدية ولاهوتية وإنما كانت عملية ــ كانت مشكلات تتعلق بالروابط الشخصية في داخل المجتمع الحديث التنظيم ، وهو مجتمع كان يكسب ويمضي قدماً في كسب نجاح مربك محير من الناحية الدينية ، أي كانت ــ في ايجاز ــ مشكلات أخلاقية .

وعندئذ برهنت الشعائر وأعمال التقوى التي فرضها القرآن على مبلغ ما فيها من قيمة ، ذلك انهــا هيأت للمجتمع الجديد اطاراً اجتماعياً ودينياً

صلباً بما لها من طابع صارم قسري . وكانت مراعاة تلك الشعائر هي الاشارة الظاهرة الدالة على انتماء الفرد للأمة الاسلامية ، وكانت مراعاتها لا تتطلب فحسب نظاماً اجتماعياً وإنما تتطلب أيضاً تنظيماً وضبطاً للذات الفردية . وفي القرن الأول أبرزت الجماعة الدينية الاسلامية ملامح مجتمع أخلاقي : فهو مجتمع قلما تعكر صفوه المشكلات الكلامية ، ومتدينوه زهاد لا حكماء ، ومن اللافت ان نلحظ مقدار ما تبقى من هذه الملامح حتى اليوم مميزاً للمجتمعات الاسلامية ، وبخاصة تلك المجتمعات التي اعتلت فيها درجة الوعي عن طريق المقارنة مع مجتمعات غير اسلامية مجاورة لها .

ومن الواجب أن لا يساء فهم هذا المصطلح ، أعني مصطلح « المجتمع الاخلاقي » . فالاخلاق فيه ما تزال أخلاقاً آتية عن طريق الوحي ، وليست نتاج تأملات عقلية أو تجربة اجتماعية . وهي تستمد قوتها على التوجيه وسمات صحتها من الايمان بأنها تطابق ارادة الله القادر المهيمن ، والدافع الكامن وراءها من الوجهة المثالية هو دافع من الورع الديني ، وعقوبة من يخل بها أخروية . ولم يتدخل أثر الضغط الاجتماعي إلا تدريجاً وعلى نحو متقطع ، وعندما حان تدخله قوّى تلك الاخلاق ضد من يتراخى في الأخذ بها أو ضد من يشذ عنها .

وكانت هذه الحقيقة — أي كون المصدر الذي استمدت منه الاخلاق الاسلامية هو الحدس الديني الذي ينقل الوحي الالهي إلى البشر — كانت تلك الحقيقة ذات أهمية بالغة أيضاً لبناء المجتمع الاسلامي ، فحين يتطلع الناس إلى النظم الانسانية على ضوء القاعدة القصوى التي تنظم الوجود الانساني تتخذ جميع تلك النظم قيمة جديدة ، إذ لا تعود طفيفة الشأن في الحياة الدينية ، بل هي إما ان تعبر عن ارادة الله للناس وإما ان لا تعبر ، وإما ان تقود الناس إلى حياة من الخضوع الحق لله وإما ان لا تفعل .

وكان القرآن نفسه قد أظهر أحقية هذه المسائل الاخلاقية العملية بالتقديم على المسائل التي يثيرها العقل المتأمل ، حين وضع القرآن قواعد — بتفصيل كثير أحياناً — للعلاقات الأساسية في المجتمع : كالزواج والقرابة والميراث والنشاط الاقتصادي والحرب . وبما ان التعاليم القرآنية لم تكن لتحيط بجميع المشكلات المستجدة في حياة الامة ، لجأ المسلمون إلى الحديث ، حسبما هو معروف ، ليسدوا به الحاجة إلى استكمال تلك التعاليم من مصدر معتمد . ولكن المشكلات الاجتماعية في مجتمع أخلاقي خلقت متطلبات لا نفاد لها ، في واقع الأمر ، وأريد لهذه المتطلبات ان تُواجَهَ على ما يكفلُ الاسوة بالرسول ، فأدى ذلك إلى التوسع في الحديث وإلى مضاعفته والوضع فيه على نطاق واسع ، ولم يكن ثمة معدى عن ذلك ، إذ كان هناك إحساس بأن لا غنى للحياة العامة في الأمة الاسلامية — بقدر ما كانت اسلامية حقاً أو بقدر ما يجب أن تكون — من ان تؤسس على القرآن حسبما تفسره وتشرحه الأقوال ذات النسبة الصحيحة إلى الرسول ، وكان هذا الاعتقاد بالغ العمق والقوة ، حتى أصبح التحديد الجامع لمعنى الأخلاق والمعايير والعادات في الحياة العامة هو الشغل الشاغل لرجال لدين في الأمة ، لا يقدّمون عليه إلا السعي إلى نجاة نفوسهم في الآخرة، وكانت ثمرة فقههم — أي استبصاراتهم — هي التي هيأت مواد الشريعة الاسلامية .

فالشريعة الاسلامية ثمرة نموذجية لمجتمع أخلاقي . فهي لا تفترق — من حيث القاعدة ، وفي بادئ الأمر من حيث التطبيق أيضاً — عن المبدأ الديني ، وهما لم يفترقا إلا في مرحلة متأخرة ، فغدا هذا الثاني علم كلام ، غايته ان يضع الحجج المنطقية والفلسفية دفاعاً عن التوحيد ، وغدت الأولى فقهاً أو تشريعاً ليحدد أو ليضع نتائج التوحيد العملية في صورة واجبات . وهذا أول مظهر مميز

للتشريع الاسلامي ، وهو انه مبدأ واجبات . وان الواجبات التي يقرها نوعان : واجبات نحو الله (الايمان الصحيح واداء الفروض الدينية) وواجبات نحو الأخوة في الدين ، وهذه الثانية قد فرضها الله أيضاً ، نصاً أو استدلالاً ، ومن ثم فلا فرق بين ذينك النوعين من الواجبات .

ثم ان مما يميز نشأة التشريع الاسلامي — وهي نشأة ذات غايات عملية وغير تأملية — ان الفقهاء قلما اهتموا بالقواعد العامة ، فكان أساس الشريعة هو مجموعة الفروض التي وردت في القرآن ، وعلى هذا الأساس — وبعون من مادة استمدت من الحديث — كان عمل المشرع ان يستمد قواعد السلوك — عامة كانت أو خاصة — ولكنه كان يضعها في صيغة محسوسة مشابهة ، وبعد أن يفحص كل قضية معينة ، يحدد الفئة التي تنتمي اليها في سلم القيم الاخلاقية ، وهو سلم ذو خمس درجات ، تسمى الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم .

ومظهر ثالث بارز يميز التشريع الاسلامي وهو ان هذه المهمة من تعريف تشريعي وتصنيف ، استغرقت ، خلال القرون الثلاثة الأولى ، الطاقات الفكرية لدى الأمة الاسلامية ، إلى حد لا نظير له . إذ لم يكن المسهمون في هذا الميدان هم علماء الكلام والمحدثين والاداريين فحسب بل ان علماء اللغة والمؤرخين والأدباء أسهموا بانصباء في هذه المجموعة من المؤلفات التشريعية ، وفي مناقشة القضايا التشريعية ، وقلما تغلغل الشرع في حياة أمة وفي فكرها هذا التغلغل العميق مثلما فعل في الادوار الأولى من المدنية الاسلامية .

ومثل هذا التركيز الفكري الحاد تمخض عن منازعات حول التفصيلات ، وأحياناً حول القضايا ، فكانت تلك المنازعات مريرة

طويلة الأمد مثلما انهـا كانت محتومة . وفي غمار ذلك كله كـان القرآن يحقق أثراً مسدداً للخطى داعياً إلى الاعتدال ، فاذا ورد فيـه النص الصريح على أمر ، لم يستطع أحـد ان يتشبث بصحة رأيـه الذاتي فيه . كلهم خـاضع لتلك القوة العليا ، وقـد جعلهم الولاء المشترك لتلك القوة ، الا المتزمتين المتنطعين منهم ، على وعي بأمتهم . حتى الخلافات المذهبية النـاجمة عن الخلافات السياسية والكلامية لا تستطيع أن تزعزع الوحدة الأساسية في الوجهات والأساليب التشريعية . ومع ان التشريع الشيعي انفصل في مرحلة متأخرة عن القواعد السنية إلى حد ما فاننا لا نكاد نفرق بـين الفقهاء السنيين والشيعيين في القرون الأولى . تلك الوحدة المؤسسة على القرآن في أهم مـا يهم المسلمين هي التي أدت بأغلبية المسلمين ، أولاً إلى التساهل القذ والتسامح في الخلافات حول الفروع ، وأخيراً إلى ان يدرك المسلمون انه إذا كانت الأمـة موحدة في القضـايا الكبرى ، فوجود الخلافات في ما عداها رحمة وتوسعة على النـاس ، وعليهم ان يتقبلوها بالشكر لأنها بركة من الله . وعلى الضد من ذلك كان انكار الوعي بالأمة هو الذي أدى بالشيعة إلى معارضة عقيمة .

ولا نستطيع أن نقدر أثر هذه الحيوية التشريعية في الفكر الاسلامي الديني حق قدره . فحين تم انشاء علم الشريعة ومبناها لم يضعا فحسب اطاراً صلباً حول المثل العليا الاسلامية في الواجبات الأخلاقية والعلاقات الانسانية (مع عنصر طفيف من المرونة يسرته المذاهب الأربعة) ، بل ان الشريعة نفسها حددت القانون الأساسي الذي تسير عليه الجمـاعة الاسلامية تحديداً جامعاً مانعاً . فالشريعة لدى المسلم تعني ما يعنيه القانون الأساسي أو الدستور لدى سكان الولايات المتحدة ، وتزيد عليه . إذ انها وضعت أصولاً وقواعد لكل النظم والمؤسسات والمجتمعات الاسلامية ، وظلت تلك الأصول من عهدئذ ملاذ الحضارة الاسلامية ، خـلال

التقلبات العديدة المفزعة التي تمت في القرون الأخيرة . وقد عبرت الشريعة عن جماعة اسلامية موحدة ، بل هي التي خلقتها ، على رغم التمزق والصراع السياسي ، وما تزال على الرغم من نقدات المجددين والمصلحين المسلمين « التجسد » الوحيد لوحدة المعتقد بين المسلمين ، ولولاها لكانت تلك الوحدة شكلية خالصة .

ولقد كان خلق وحدة في الشريعة ووحدة في الحضارة وتأثيل أصولها مهمة بالغة الضخامة ، ولذلك تطلبت وقف قسط كبير من الطاقات الحيوية في الأمة على تحقيقها . ولا ريب في انها كانت تؤلف أكبر تحدّ للمدنية الاسلامية ، مثلما كانت تمثل أكبر منجزاتها ، مهما يكن حظها من الاكتمال ناقصاً . وقد شغلت أربابها في صراع قاس طويل من أجل ان ينحّوا جميع النظم التشريعية المتضاربة وجميع العرف الجاري بين مختلف الشعوب التي انضوت إلى « دار الاسلام » وهو صراع لم يحظوا فيه إلا بقدر يسير من عون الحاكمين ، بل لم يحظوا فيه دائماً بعون من منظماتهم الدينية كما سنرى في الفصل التالي . ولذلك لم يقيض لتلك المهمة أن تنجز على نحو كامل . فمنذ بدء البدء أصاب الشريعة — حسب تطبيقها في الولايات الاسلامية — تعديل (سمّاه الأتقياء تزييفاً) باضافة القواعد الادارية أو تبديلها ، وهي محددة في العصر الحاضر بنمو القوانين والمحاكم الغربية وامتدادهما ، ولكن جميع المسلمين السنيين يرون أن الشريعة قد وضعت معياراً كاملاً للمجتمع الانساني ، وان قصروا عملياً في تطبيقها ، وحالهم في هذا كحال شعوب المسيحية الغربية الذين ظلوا يؤمنون دائماً بوجود قانون أخلاقي ، وان كانوا لا يلتزمون دائماً به .

إذن فإذا قام أحد ينكر الشريعة من حيث صلاحيتها كان عمله هذا كفراً ومروقاً ، وهذه حقيقة تفسر الهزة التي شعر بها المسلمون

في جميع أرجاء العالم ، عندما أقدمت الجمهورية التركية على الغاء الشريعة جملة . ولعلي غير مخطئ في اعتقادي ، وان كان اعتقاداً صادراً عن التصور والحدس ، ان احترام الشريعة لا يزال لب التفكير الاجتماعي الاسلامي ، وان الابقاء على الشريعة يرتبط بـه بقاء الاسلام أو زواله من حيث هو نظام مؤثل . أما الاحترام الذي أتحدث عنه فليس من الضروري ان يعني التقدير لكل تفسير ومبنى من تفسيرات القرون الوسطى ومبانيها .

شيئان إذن ميزا تطور التشريع الاسلامي وهما : الصبغة العملية والكره للحذاقة الفكرية أو مواجهتها بالارتياب ، وكلا هذين ميز ايضاً تطور علم الكلام السني . ولكن المرء في هذه الحال أيضاً يجب أن يحذر سوء الفهم حين يسمع الحديث عن كره الحذاقة الفكرية أو الارتياب فيها ، ذلك ان الخطر من تلك الحذاقة لا يكمن في استغلال قوة الذكاء ، وإنما في اساءة استغلالها ، وبخاصة وانها قد تقود إلى الاعتداد الذاتي أو إلى الاستسلام لمتعة المران العقلي ، وكلا هذين صورة من صور الكفر ، فأولهما لا يتلاءم مع ما يراه المسلم من واجب الخضوع لله ، والثاني يتحول بالتفكر في الله إلى لهو .

وقد تجلى هذان الخطران لعيون زعماء أهل السنّة على نحو جدّ حيوي مباشر في القرنين الأول والثاني ، ولدى الاستاذ ترتون في كتابه « علم الكلام الاسلامي » **Muslim Theology** فصل عن الفرق الاولى ، وفي هذا الفصل صورة فذة عن الأفكار التي تنفست عندما دخل الاسلام في صخب العالم الهلنستي ، ووجد نفسه محفوفاً بجو من الجدل اللاهوتي ، وهي أفكار ذات اختلاط وتكثّر ، وأحياناً ذات سخف يعزّ تصديقه . وكان السبيل الوحيد الذي يحفظ على المرء توازنه عندئذ ويبقي لديه على نعمة الايمان ، ان يعود إلى القرآن ويرفض كل بناء عقلي « بلا كيف » . وربما لم يتضح لنا وضوحاً حاسماً

مبلغ ما استطاع القرآن ان يؤديه في امساك العقل الاسلامي وتوجيهه عندئذ إلاّ إذا لحظنا ان هيئة الجماعة في تلك الظروف العصيبة لم تهن ولم تتزعزع — فيما يبدو — وهناك قولة اقتبسها الاستاذ نرتون ونسبها إلى عامر الشعبي ، وهي تلخص — في شعور واستبصار عميقين — موقف المسلم الحق وواجبه حينئذ . يقول الشعبي : « احب أهل بيت نبيك ولا تكن رافضياً ، واعمل بالقرآن ولا تكن حرورياً ، واعلم ان ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ولا تكن قدرياً ، ... وقف عند الشبهات ولا تكن مرجئاً ، واحب صالح بني هاشم ولا تكن خشبياً ، واحب من رأيته يعمل الخير وان كان أخرم سندياً » . (تهذيب ابن عساكر ٧ : ١٤٠) .

أضف إلى ذلك كله ان الزمن لم يكن قد صلح لتقبل علم الكلام ، ومن الحقائق البسيطة ان الصنف الحدسي من العقول يعجز عن الجدل الكلامي العقلاني . فقبل ان يتطور علم الكلام الاسلامي بمعناه الدقيق كان من الضروري لبعض المسلمين — على الاقل — ان يتعلموا المنطق والفلسفة . ومن شأن التفكير المنهجي الفلسفي ان لا يخلق في يوم واحد أو جيل واحد . واذن بدأ علم الكلام الاسلامي — كما هو المتوقع — باحتجاج صغير على آراء أهل الاهواء أو بالرفض لها ، أو بتقرير بسيط يوضح الآراء السنية في مسائل خلافية دون الادلاء بأية حجج . والحق ان أقدم موجز لمواقف أهل السنة يؤكد صراحة تفضيل السبيل الحدسي على الاتجاه الكلامي : « فالفقه في شؤون الدين خير من الفقه في شؤون العلم والقانون »[٤] .

غير ان هذا الموقف تغير تغيراً جذرياً حين طغى المد الارسطوطاليسي الجارف ، وهو ما يقترن دائماً بنشأة علم الكلام الاعتزالي . ان رفض أهل السنة دخول حظيرة الكلام ثم ما تلا من تغير في نزعتهم ومن فوز أنصار السنة من أشاعرة وماتريدية — ان كل ذلك معروف مشهور

لا حاجة بنا إلى إعادته . غير اني أظن ان الأمر لم يكن بهذه الصورة التي يمثل بها عادة ، بل كان وراءه قرن من التفكير الجاهد ، وان لم يكن النصر من نصيب ذوي الموقف الفلسفي الاقوى بل كان في جانب من مثلت حججهم المنطقية جمهرة الرأي العام الطاغي .

وعن هذا التطور في علم الكلام السني تمخضت نتائج عديدة هامة ظهر تأثيرها في مجال التفكير الاسلامي كله ، دينياً كان أو غير ديني ، وظل ذلك الأثر قائماً في الاسلام حتى اليوم . ونبعت أولى تلك النتائج من ان علم الكلام — في ميدانه — نظام علمي يعمل بالفكر العقلية ويستخدم أدوات علمية ، أعني المنطق والفيزياء . وهذا نفسه أنهى ذلك الحشد الحاشد من الأفكار الخلابة التي سبقت صياغة علم الكلام السني ، لا ان ذلك العلم قتل تلك الأفكار ، وإنما نظام الفكر فيه هو الذي طردها وجعل من المستحيل على تلك الأوهام الخالبة أن تظهر مرة أخرى في الفكر الديني الاسلامي . وأخيراً اعتدل ميزان الخيال الحدسي وانضبط بالفهم العقلي للكون وتصالح الاسلام — كما قلت في موضع آخر — مع المنهج العلمي والأساليب العلمية في التفكير .

ثم كانت النتيجة الثانية ذات القيمة البالغة في مستقبل الاسلام ان اصطبغ الفكر في شؤون الدين بصبغة عقلية مؤسسة على الأصول الارسطوطاليسية (ولم يكن ذلك إلا مظهراً واحداً لتلك الصبغة العقلية التي عمت فأصابت جميع فروع الحضارة الاسلامية) . وكان هذا يعني ان الحياة العقلية في الاسلام قد أصبحت ترتكز على نفس الأسس التي تقوم عليها الحياة العقلية في الغرب ، متميزة بذلك عن أسس الفكر الهندي أو الصيني . ولا ريب في ان مبدأ التوحيد القرآني وصلته بالتوحيد لدى اليهود والمسيحيين هو الذي مال بالاسلام في هذه الوجهة ، ولكن

هذا وحده لم يكن كافياً ليخلق وحدة وتشابهاً في التفكير المنطقي . وهذا الاثر الارسطوطاليسي المبكر هـام ، ويوازيه أهمية ان اندماجه في علم الكلام الاسلامي حفظ له نواة من التفكير العقلي تقف في وجه رد الفعل الناشئ في فترة تالية من الانحطاط الحضاري . ومن ثم كان الفضل الأكبر يعزى لجهود علماء الكلام الاسلامي في أن يقف الاسلام عامة ، بما فيه من طرائق عقلية أساسية ، على نفس الصعيد الذي يقف عليه الغرب . ولسنا بحاجة لنبين كيف يسر هــذا الأمر تبادل الأفكار بين المدنيتين الاسلامية والغربية تيسيراً كبيراً في القرون الوسطى وفي العصور الحديثة .

إذن صيغت المناهج الكلامية بعون من المنطق الارسطوطاليسي . وهنا تجيء نتيجة ثالثة : فبما ان المناهج الكلامية قامت على نظـام علمي فانها ظلت ثابتة ركينة ودلت على انها قادرة على أن تقاوم كل ضغط ناشئ عن الدوافع التصوفية والنسمية في القرون الأخيرة . فاذا كان القرآن قلب الاسلام الحي — وهو كذلك — فان علم المتكلمين مؤيداً بالشريعة الاسلامية هو صلب الاسلام . ومهما كان يعتريه من ضعف أحيـاناً بمهادنته للميول الصوفية والحلولية فانه لم يتخل أبداً عن مواقعه المركزية ، وظل دائماً يؤكد في النهاية تفوق مبدأه التنزيهي . فمثلاً من المحتمل ان المقاومة العنيدة التي أبداها علم الكلام هي وحدها التي منعت التفاني العام في حب محمد من ان يصبح تأليهاً وعبادة . ومن الأمور اليقينية ان الحدود الواضحة المنيعة التي أقامها علم الكلام هي وحدها التي كبحت شطحات الشعور والخيال في التصوف المتأخر ، وزودت ذلك التصوف بمضمون ديني ايجابي . وحين يلتفت المرء إلى أوهام التفكير لدى الفرق الأولى ويتخيل ما قد كان يمكن أن يحدث لو ان الحركة الصوفية نشأت مباشرة من تلك المرحلة الفكرية فانه يستطيع أن يقدر فضل المعتزلـة والاشعري على الاسلام وعلى العالم .

تلك النتائج التاريخية كانت هامة ولكن ربما كان أنسب لموضوع هذا البحث أن نتأمل آثارها في علم الكلام الاسلامي نفسه وفي مهمته في المبنى الحي للفكر الديني الاسلامي ، وفي المبنى الحي للقواعد التي أقيم عليها ذلك النظام الفكري . إن المبدأ المحوري في القرآن هو — يقيناً — مبدأ وحدة لا هوادة فيها وفي الوقت الذي يرفض فيه القرآن النسمية لدى العرب يرفض أيضاً فكرة وجود وسطاء بين الله والانسان ، على الأقل في هذا العالم : « فالاسلام حين وضع الانسان أمام الله دون عناصر وسائطية روحية كانت أو شخصية أكد بالضرورة مدى التباين بين الله والانسان . وعلى الرغم من وجود آيات قرآنية ذات حس صوفي فان العنصر العقائدي المستمد من القرآن لا يستطيع إلا أن يصدر من افتراض التعارض بين الألوهية والانسانية ومن تساوي الناس جميعاً (وهذه نتيجة ضرورية للموقف الأول) في علاقتهم بالله — من حيث انهم مخلوقات . وفي هذه المفارقة الكلية يقع التوتر الديني الذي يمثل — في الواقع — المظهر الأصيل المميز للاسلام »(٥) .

غير انه كان من الممكن لهذه المفارقة أن لا تكون مطلقة تماماً في علم الكلام الاسلامي ، لو لم تكتف الارسطوطاليسية الاسلامية بالمنطق والفيزياء . وقد يقال انهما تجاوزتها إلى المتافيزيقا ولكن ليس الأمر كذلك فان الذي خطا نحو المتافيزيقا هو الارسطوطاليسية العربية لا العقلانية الاسلامية . وفهم هذا الأمر ليس عسيراً ، فإن التوحيد أياً كان نوعه يثير مشكلات فلسفية خطيرة ، وكلما كان التوحيد مطلقاً ، ازدادت صعوبة تلك المشكلات وعز حلها . وربما كان مبنى الفكر الفلسفي الذي ورثه الاسلام كما ورثته أوروبة من اليونان يعجز عن أن يبني — في الواقع — تفسيراً متافيزيقياً لفكرة التوحيد ، كافياً تماماً أو متساوقاً . ولكن إذا خلينا ذلك جانباً بدا من الواضح لنا ان علماء الكلام المسلمين تراجعوا عندما أدركوا إلى أين تقودهم الفلسفة بالمعنى

الدقيق الصارم . ومن ثم كادت « المدرسية » الاسلامية ان تقتصر على المنطق ، فهي لا تهجم أبداً على المشكلات الفلسفية الحقة . وبما انها تفتقر إلى تلك الحميرة من الشك الفلسفي التي تكبح من جماح الاعتماد المفرط على المنطق فانها طورت مبدأ « التباين » إلى مشارف النفي .

وقد تبقى دائماً على الصعيد الفلسفي بعض الشكوك حول ما إذا كانت أي فرضية معطاة تتمتع بكفاية مطلقة . وإذا استعملنا التعبير الحديث قلنا اننا يجب أن ندرك ان في كل منطوق تصاغ فيه فكرة عنصراً من المجاز أو الرمز إذا أنت جذبته إلى هذه الناحية وإلى تلك بقوة التعديل والتركيب في التفكير القياسي المنطقي فقد يقود إلى نتائج سخيفة ، إلا ان المتكلم شخص يستقبل ، بحكم موقفه ، الرموز التي صيغت فيها أي تجربة دينية وكأنها وقائع ايجابية . وقد تقوى هذا الميل لدى المتكلمين المسلمين عن طريق ايمانهم بأن القرآن كلام الله واذن فهو بارئ من ضروب القصور التي تعلق بكلام البشر . ولما سلم علم الكلام بأن فكرة القرآن عن الله هي ارادة مطلقة فاعلة ، وان الآيات القرآنية فروض مطلقة ، لم يستطع ذلك العلم الذي نسج بعون من المنطق اليوناني والفيزياء اليونانية إلا أن يؤكد ان الله جوهر مجرد لا يدركه الخيال . وقد حاول المعتزلة وهم أقرب إلى الفلسفة من سواهم بقدر طفيف ، أن يدخلوا في الكلام عنصراً ملطفاً من العقلانية اليونانية ولكن أهل السنة في رد الفعل ضد المعتزلة أبوا أن يسلموا بأي قدر من التحديد في قدرة الله وارادته أو أن يقروا بأن الألفاظ المنتزعة من التجربة الانسانية يمكن أن تنطبق على الله .

ولهذا اضطر علم الكلام الاسلامي أن يتخذ مواقف متطرفة فلا يمكن أن يكون في الكون فاعل إلا الله لأن وجود فاعل يعني وجود فعل صدر بمعزل عن ارادة الله ، واذن فذلك حد نظري لمدى قدرة الله

المطلقة . واذن فليس في الوجود شيء يرتبط ايجابياً بشيء آخر ، فكل العلاقات ذات وجود موقت زائل . ولا يمكن أن يكون ثمة عالم مادي ثابت ، وإنما هنالك مجموعة من ذرات المسافة والزمن يتم خلقهــا وافناؤها دون انقطاع بارادة الله . ولا يمكن أن تكون هناك علية بالمعنى الدقيق ، أي ليس ثمة من صلة ضرورية بين شيء سابق وآخر لاحق به . وأما من حيث الاخلاق فلا شيء يجب على الله اذ ان ما نسميه فرضاً أو وجوباً لا يلحق به ، فهو يثيب ويعاقب كما يشاء ، لا يسأل عما يفعل .

ليس هذا بالمكان الذي نحاول فيه تحليل علم الكلام الاسلامي ، وعلى أية حال فان أي ضرب من الايجاز المبسط لا يفي المؤلفات الكلاميــة الاسلامية الغزيرة العميقة النفاذة حقها سواء منها مـا كتب في القرون الوسطى أو مـا صدر بعد ذلك . ولكننا حين نحاول أن نقدر وظيفتها في الفكر الديني الحي لدى المسلمين تواجهنا مشكلة العلاقات بين صياغتها الخارجية ووظيفتها الداخلية أو حقيقتها الواقعية الداخلية في نطاق الدين الاسلامي وبما ان الاثنتين قلما تكونان صنوين متطابقين تجدنا أثناء تلك المحاولة منهمكين في البحث عن بصيص يهدي خطانا ويسمح لنا بالتغلغل ولو قليلاً تحت الأولى — أي الصياغة الخارجية ، لنبلغ الثانية — أي الوظيفة الداخلية ، ونستكشف كيف تكمل احداهما الأخرى أو تصححها .

وليس هذا ضرورياً في شيء بقدر ما هو ضروري في ميدان صيغ المبادئ ، وأحياناً يقدم المتكلمون التصحيح الايجابي إلى عقائدهم السلبية في أساسها — خذ مثلاً على ذلك مسألة العلية تجدهم يلطفون من نفي العلية الضرورية بقولهم ان في تجلي ارادة الله الخالقة نظاماً معينــاً واتساقاً ، والقرآن يتحدث عن «سنة الله» وانك لن تجد لسنة الله تبديلا ، ومن ثم أصبح الانسان قادراً على ان ينبئ عن التوالي العادي في الأحداث

التي تترتب على أفعال معينة حتى ولو لم يصح ان نسمي ذلك التوالي — بالضبط — نتيجة .

ومثل ذلك مبدأ « الكسب » الذي يشبه أن يكون محاولة للالتفاف حول المعضلة الناجمة عن دفع مبدأ « القدر » حتى يبلغ « نهايته المنطقية » . ومبدأ الكسب يعني — ان كنت فهمته فهماً صائباً — ان الانسان يحس سيكولوجياً في نفسه بقدرته على الاختيار ، ومن ثم « يكتسب » المسؤولية ، وان كان كل شيء مقدراً ، وليس للانسان قدرة على أن يفعل . ومثل هذه الحجة يوحي بأن المتكلمين أنفسهم كانوا أحياناً لا يستريحون إلى المواقف التي اضطرتهم اليها مناهج تفكيرهم .

فاذا كان لنا أن نستعمل هذه الأمثلة لنستخرج منها نتيجة عامة ظهر لنا ان العلاقة بين الصياغة والوظيفة تشبه ان تكون على النحو الآتي : ان المبدأ السني في صيغته الكلامية هو نتيجة حجاج منطقي خالص . وقد تولدت تلك النتيجة عن قضية نظرية خلاصتها ان لا تحديد يعلق بقدرة الله . ولكن ذلك المبدأ ليس في ذاته محدداً للمعتقد الاسلامي وإنما يعطي فحسب تعبيراً نظرياً صلباً لميل قائم غالب نجده في تلك الآيات القرآنية التي تتحدث في هذا الموضوع نفسه — موضوع بحثنا — وفي الادراك الحدسي عند المسلمين . أي قل انه هو نفسه موجه بقوة النزعة السائدة في الشعور الاسلامي .

وفي الوقت نفسه فان محاولة صبغ هذا الشعور أو المعتقد بصبغة عقلية تخرج بـه إلى المبالغة بل تشوهه في النهاية لأنها تغفله أو تطرح منه تماماً بعض العناصر التي تكون في آن معاً شاهدة ماثلة ، في القرآن أو في الادراك الحدسي لدى الأمة ، وان كانت ثانوية القيمة . فمثلاً تسخف عقيدة الجبر تلك الأقوال التي تؤكد حرية الارادة في القرآن .

ومع ان حرية الارادة جعلت ثانوية المقام — على وجه التحديد — ازاء التوكيد الغالب لفكرة الجبر فانها تمثل عنصراً سليماً صحيحاً في التجربة الدينية . ومن ثم فان المبدأ الكلامي بعامة يمثل ويؤيد موقفاً عقلياً أو حدسياً غالباً ، ويتعدل هذا الموقف في الجوانب العملية التي تؤديها الأمة بقوة بقايا الفكرة التي اندحرت إلى المقام الثانوي ، وبقوة اثرها المستمر .

وقد يمكن تطبيق الاستنتاج الذي استمد من تحليل بعض وجوه العقيدة على المبنى الكلي لعلم الكلام العقائدي . فهذا المبنى الكلي الذي يمتنع على الهجوم من الزاويتين المنطقية والصرفية يظل عنصراً ثابتاً دائماً في الوعي الديني الاسلامي ، إذ يؤيد ويقوّي الايمان بوحدانية الله وقدرته المطلقة بل يفرضه فرضاً إذا لزم الأمر . ومن المتيقن ان تأثيره المباشر — كما هي الحال في كل نظام كلامي — في فكر القادة الدينيين أعظم مما هو في فكر الأمة عامة غير ان تأثيره الذي ينقله العلماء والوعاظ والمعلمون يفعل في المواقف الدينية ويوجهها لدى جميع المؤمنين .

ولكن بما انه طور مبدأ «التباين» تطويراً منطقياً جافياً فقد وقف مناهضاً للآيات القرآنية التي تتحدث عن شهود الله في الكون وفي الانسان — مناهضاً لما في روحها ومعناها ، وتميزت المواقف الدينية التي تبناها بالتشدد والتساوق العقلي أكثر مما تميزت بالايمان الداخلي المؤيد بالرؤى الحدسية المتصلة بالغيب ، تلك الرؤى التي يستدعيها القرآن في قلوب المسلمين . وحين أقصى علمُ الكلام أيةَ علاقة بين الله والانسان سد منابع التجربة الدينية ؛ ومثل هذا الغلو المخيف ، على صحة مقدماته ، لم يستطع إلا ان يثير احتجاجاً وأبت التجربة الحدسية الذاتية ، وقد منحها القرآن منعة وحصانة ، ان تتلاشى من الوجود ، وظلت تقف — وقوتها تتزايد — في صف صحة التيار الحدسي الديني ضد

التأويل العقلي والمنطقي للدين . ومن هـذا الاحتجاج نشأت الحركة الصوفية .

٤ـ التصوف

في التصوف قاعدة فعّالة هي قدرته على استثمار التجربة الدينية على نحو منظم . وهو ينشأ كعلم الكلام في مرحلة راقية من مراحل التطور الديني . ولم يكن في القرن الأول من تاريخ الاسلام متكلمون أو متصوفة ، ففي ذلك القرن كانت الجماعة الدينية المسلمة تمثل نوعاً من المجتمع الأخلاقي القائم على المبادئ المحسوسة حول الله واليوم الآخر ، وعلى الواجبات الدينية المحسوسة التي وردت في القرآن . ولكن حين ولّد تزايدُ نطاقِ النشاط الفكري وانتحال المناقشات الفلسفية مبنى تشريعياً منظماً ، أولاً . وعلم كلام متسقاً ، من بعد . كذلك ، أصبح البصر الديني الحدسي على مراحل موازية . وبقوة رد الفعل الطبيعي بل الضروري ضد اصطباغ الاسلام بالصبغة العقلية الخارجية – أصبح متزايد الحساسية متزايد الشعور بذاته . فلم تندثر محاولات أوائل النساك والزهاد ليبلغوا حد الكمال الأخلاقي وإنما ارهفت تدريجياً وأصابها شيء من التحول . ولم يعد المثل الأعلى الأخلاقي الذي يتمثل في هذه الوصية : « تخلقوا بأخلاق الله » يقنع بمحض قبول قاعدة مفروضة من خارج وانما تطلب انسجاماً مع محتوى تجربة روحية عميقة سليمة ، وأصبحت القـاعدة المفروضة من خارج مفروضة على المرء من لدن طبيعة ذاتية عليا وقدرة ذاتية استبصارية ، تدرك العلاقة الصحيحة بالله .

وقد يمكننا ان نتابع هذا التوازي في التطور بين التصوف وعلـم الكلام إلى مدى أبعد . فكما ان علم الكلام استثير عن طريق الاحتكاك

بالفلسفة والعقلانية اليونانية ، كذلك التصوف ابتَعث عن طريق الاتصال بالتصوف المسيحي والغنوصية . وبما ان روح التقوى القرآنية والتعبير عنها كانا منذ البداية وثيقي الصلة بالنزعات التصوفية الزهدية في الكنيسة المسيحية الشرقية ، كانت الحواجز القائمة في طريق اتصالهما المتداخل أقل منها في حال علم الكلام . ولكن مثلما انه من الخطأ البيّن أن نقول : ان علم الكلام الاسلامي محض فلسفة يونانية في ثوب اسلامي ، كذلك من الخطأ أيضاً ان ندعي بأن التصوف الاسلامي محض تصوف مسيحي أو غنوصي في ثوب اسلامي . بل الصواب ان علم الكلام الاسلامي أفاد من الفلسفة والمنطق اليونانيين ليؤثل نظامه العقلي على أساس المسلمات والفروض القرآنية ؛ وبمثل ذلك استمد التصوف ، وهو يتأسس بقوة على الاستبصارات الحدسية في القرآن ، كثيراً من التجربة المسيحية والصور الغنوصية وادرجها في صوره التعبيرية بقدر ما يتلاءم ذلك كله مع مواقفه الدينية الأساسية .

فكان التصوف بهذا العمل يكمل التوحيد السنّي . وعندما تقبل الصوفية علم الكلام والشريعة وعدّوهما محددين للأوامر العقلية والخلقية الاسلامية بمصطلح خارجي ووقفوا أنفسهم للبحث عن محتواهما الداخلي ولممارسته عملياً ، رفعوا مستوى الفكر الديني والتطبيق الديني إلى فلك عال من الوعي والغائية . نعم ان اقتران العقل الحدسي والعقل التأملي أمر صعب بلوغه أحياناً ، وحتى الذين بلغوه من بين المتصوفة قلة في العدد ، ولكن لا نستطيع ان ننكر ان الحياة والفكر الديني بلغا لدى بعض الصوفية أعلى درجات التجلي .

وكان الفارق بين علم الكلام السنّي والتصوف في أول الأمر فارقاً في ما يؤكده كل منهما لا في المحتوى ، فعلم الكلام يؤكد المعرفة العقلية ويتوجه إلى الرأس ، والتصوف يوكد الادراك الحدسي والتجربة الحدسية وينحو نحو القلب . ولكن اتساع البون بينهما كان ضربة لازب ، لأن

علم الكلام من حيث انه نظام عقلي علمي انتج مبنى مستقراً موحداً من الأفكار . بينا كان التصوف نزعة أو حالة لا مبدأ أو مذهباً . وكان طابعه الشخصي الخيالي التجريبي يعني انه لا يستطيع ان يبقى — على نقيض علم الكلام — شيئاً واحداً لا يتغير ، شيئاً يعبر عنه في كل زمان ومكان بنحو واحد من الصياغة . بل كان على العكس من ذلك محتوماً له أن يتباين بين فرد وفرد وان يمثل أوسع اختلاف من ردود الفعل الناجمة عن مؤثرات ذات ضروب شديدة التباين .

ويروغ التصوف المتأخر بخاصة من قبضة كل محاولة ترمي إلى تقييده بالتصنيف والتحديد ، لأنه أصبح ذا مجال لا نهاية له من التجليات الشعورية والأحوال الخيالية . فكل شيء فيه أصبح نسبياً وذاتياً ، وربما عز على الباحث ان يعثر بصوفي واحد مرموق ليس في فكره عناصر غنوصية أو مناقضة للشرع ، مثلما يعسر عليه ان يجد صوفياً قد تخلص فكره تماماً من مجموعة الأفكار القرآنية .

بعد هذا الوصف التحديدي يمكننا أن نميز ثلاثة اتجاهات صوفية كبرى : احدها التصوف السني ، وهو نزعة زهدية تصوفية ، وما فيها من تأمل وسعي لادراك التجربة الدينية محكوم مضبوط بقوة القبول للوحدانية المنزهة وبمبدأ الواجبات في القرآن . فقد قال السري السقطي في تعريف التصوف وقد سئل عن المتصوف : « هو اسم لثلاث معان : هو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ولا يتكلم بباطن عن علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب ولا تحمله الكرامات من الله على هتك أستار محارم الله » . [تهذيب ابن عساكر ٦ : ٧٨] .

وهذه الاقتباسة تدل على ان التصوف ، لما كان في أساسه توكيداً للعلاقة المباشرة بين الله والعبد ، شجع ميلاً إلى تنحية السلطة المتوسطة بينهما ويمثلها النظام الديني القائم . ووجد في المتصوفة من عد تلك السلطة الدينية عقبة لا بد من التحايل عليها بطريق التأويل أو بشيء كثير أو قليل

من المقاومة المستعلنة لصيغتها . وهذه المقاومة التي ربما شحذها الصراع الحتمي بين المتصوفة والعلماء قد ألقت ببعض الجماعات في أحوال يمليها الرفض الشعوري للحاجة إلى الانسجام الظاهري مع الشريعة من ناحية ومع مقولات التوحيد العقلية من ناحية أخرى .

ويظهر هذا الاتجاه الأول بين اولئك الذين مارسوا مبدأ « الملامة » ودعوا اليه ، اذ نصبوا أنفسهم للقيام بأمور ظاهرية ينكرها الشرع بل فيها انتهاك لحرمة الشرع معتقدين انهم إذا جلبوا على أنفسهم ملامة من يسمونهم « العوام » استطاعوا ان يتحاشوا بأنفسهم عنهم وان يقفوا أنفسهم خالصة لله . وأعمق من هذا وأشد منه جدية هو رد الفعل ضد السمة المطلقة التي صاغ بها المتكلمون النتائج المنطقية لمبدأ « التباين » ، فاصلين بين الله والانسان فصلاً تاماً .

وقد تجلى رد الفعل هذا في أعتى صوره لدى الحلاج الذي جعله اعدامه رمزاً للتضحية بالنفس والموت حباً في الله ومن ثم غدا كل « ملاء » في نظر أصحاب الحلاج معواناً للشيطان ملحداً . وقد تكون الفرق التي اعتنقت الحلاجية فئات صغيرة مازجة بها في بعض الأحوال مبدأ الفناء ومبدأ الحلول غير ان التعارضات الداخلية بين هذه الحركات الغالية وبين المواقف الأساسية في الاسلام جعلت تلك الحركات عقيمة على مـدى الزمن ، على الرغم من بعض المـأثورات الأدبية الباقية التي تتمتع بحظ لا ينكر من الجمال . إلا ان بعض تلك العناصر كعناصر الملامتية بقيت في الفكر الصوفي في الأزمنة المتأخرة ، وولدت ميلاً في اتباعها لـرد صيغ العقائد والفروض السنية إلى مرتبة ثانوية . أضف إلى ذلك انهـا فتحت مسارب ، من خلالها استطاعت المعتقدات القديمة التي قاومتها السنة أو كبتتها ان تكسب مدخلاً إلى الأمة الاسلامية ، وبعضها — مثل العلوم السرية السحرية — تغلغل في عالمها الخيالي إلى حد يحير الدارس الحديث .

وإذن كانت الحركة الصوفية أبعد من أن تقدم هيئة عامة من المبادئ ، فكوّنت ثلة معقدة من الأحوال والمواقف الخيالية والعاطفية ، لا تزال نائية عن أن تكون قد درست أو حللت أبداً بعمق واستيفاء . وقد أكدت في قرارتها حقوق العقل التخيلي في الدين ، كما أكدت مطلب الدافع الجمالي الحدسي في أن يبحث عن منفذ له كلما واجهه الكبح من النظام السني . وقد وجدت هذه المتطلبات كفاء حاجتها في الفن الديني في سائر الأديان الأخرى ، أما الاسلام فقد حرمها هذا التعبير التشخيصي ولذلك ثأرت لنفسها بانتحال أشكال مميزة من القول والعمل . وليس من قبيل الاتفاق ان تصبح الفنون الشعبية — على وجه التعيين — في الأدبين العربي والفارسي وبخاصة القصيدة الجمرية والقصة القصيرة والحكاية البطولية هي الوسائل الكبرى للتعبير عن التجربة الصوفية حين أصبح الأدبان العربي والفارسي في صورهما التقليدية منفصلين انفصالاً تاماً عن تلك الفنون الشعبية . فكتاب «مثنوي» لجلال الدين الرومي يمكن ان يسمى بحق كتاب صور دينية .

ويلعب هذا العنصر الجمالي في مجال التصوف دوراً نكاد نعجز عن ايفائه حقه في انتشاره أثناء العصور المتأخرة . ولعل أقرب مظهر غربي يوازي — في الواقع — هذا التطور الداخلي في التصوف الاسلامي المتأخر غير موجود في تطور نظم الرهبنة المسيحية وإنما هو موجود في تاريخ التصوير الغربي . فقد بدا انه يطلق الملكات الخيالية من كل قيودها تقريباً ويسمح لها بأن تكون حرة طليقة في الميدان الديني وذلك باتساع نطاقه وامتداد سلطانه ، وظل يفعل ذلك حتى ان قوة الدوافع التخيلية الطبيعية والشهوات الدينية الشعبية جرت في النهاية إلى حومتها كل مجال الأحوال والمواقف الدينية في الاسلام .

وانتعشت النزعة الطبيعية على صعيد المستويات العليا من حركة التصوف ووجدت تلك النزعة تعبيراً عنها في نوعين من الفلسفات الصوفية :

الفلسفة الاشراقية المستمدة من المعتقدات الاسيوية القديمة ، ووحدة الوجود المستمدة من الفلسفة الهلنستية الشائعة . وعلى الرغم من ذيوع هذين المذهبين على انفراد ، أو باتحاد احدهما بالآخر ، أو باتحادهما بالعلوم السرية السحرية ، وعلى الرغم مما اوحيا به من شعر صوفي فان أهميتهما في أنفسهما أقل من أهميتهما من حيث آثارهما ونتائجهما . وإذا اعتبرناهما فلسفتين وجدنا انهما لا يقدمان إلا برهاناً مقنعاً على عدم ملاءمة الخيال الديني حين لا يكون مسدداً برؤيا نبي أو بمنطق الملكة المتعقلة . وليست قدرتهما الكبرى على الاجتذاب كامنة في صبغة المعقولية فيهما وانما في انهما أفسحا مجالاً غير محدود للشعور والتعبير الفطريين وفوق هذا كله أفسحا مجالاً للنزوع الملحوظ نحو وحدة الوجود ، وهي موجودة لدى أعاظم شعراء الصوفية جميعاً .

وأنا أرى ان وحدة الوجود — شبه الاسلامية — تحاول النقيض التام لما أخذ محمد نفسه بتحقيقه فقد حاول حين واجهته عقائد النسمية العربية ان يحطمها فجاء بفكرة اله منزه متعال على العالم المادي الذي خلقه ، وحرم عبادة أي مخلوق وعرف في الوقت نفسه من تجربته الصوفية ان الله أيضاً موجود في العالم الذي خلقه على نحو خفي لا يستطاع التعبير عنه . فجاء علم الكلام السني وغالى في المظهر الأول وأخفت الثاني ، وبدأ التصوف بتوكيد صدق الثاني أيضاً وحاول في فلسفاته أن يجد صيغة يضع فيها هذه الحقيقة المزدوجة ولكنه اصبح تدريجاً وخاصة في صوره الشعبية المألوفة يتقدم خطوة اثر خطوة نحو التسوية بين كون الله في العالم وبين الفكرة النسمية التي تقول بأن القوى والخصائص الإلاهية قائمة في الأشياء المادية والأشخاص . ثم حاول ان يوفق بين هذه الفكرة وبين فكرة وجود اله خالق منزه متعال وذلك بأن يضع بدل وجود الله في العالم ، فكرة وجود العالم في الله ، وبالنص على ان كل الاشياء المادية تجليات له .

فتطرف السنّة في انكارها مبدأ الشهود الالهي أدى في التصوف إلى تطرف مساو في تأكيد الشهود والحلول . ولكن مثلما ان جمهرة المسلمين كانت تحترم العقائد الكلامية دون أن تسمح لها بالتأثير كثيراً في معتقداتها المألوفة الفعّالة ، كذلك جمهرة المنتمين إلى الطرق الصوفية لم يكونوا يأخذون تلك التأملات في وحدة الوجود مأخذ الجد وان كان المثقفون منهم يقرأونها ويعجبون بها ، وان كانت هي نفسها ملهمة لشعر عميق التأثير . وقد نجحت الأغلبية العظمى بنحو أو بآخر في ان تحتفظ إلى جانب أفكار ابن العربي الغائمة حول وحدة الوجود بالمواقف الأساسية في التوحيد القرآني ، في ضرب من التوفيق بين النقيضين دون تمثل لهما .

ولهذا نتيجة حسنة وأخرى سيئة فبينا لم يظهر لدى أهل السنة مفكر أصيل بارز بعد القرن الخامس إلا ابن تيمية ، فان مشكلة التوفيق بين التنزيه السني والصلابة السنية وبين الفطرية والتجربة الصوفية قد استثارت عقول شيوخ الصوفية ومفكريهم جيلاً بعد جيل ومن ثم ينعكس في كتاباتهم — على نحو أصدق من مؤلفات المتكلمين — صورة الجهد المستمر الدائب في الفكر الديني الاسلامي خلال القرون المتأخرة .

تلك هي النتيجة الحسنة . أما السيئة فهي ان تلك المبادئ فتحت الباب على مصراعيه لعدد من الأفكار والاعمال التي كانت مخربة للقيم الدينية في الاسلام السني . فالصوفية من حيث هي حركة دينية ظهرت بوجوه عدة ومن المستحيل ان نفرق فيها وجهاً عن وجه . فاذا أردنا أن نحكم عليها بالاستبصارات الروحية والاخلاقية التي وصل اليها أكابر رجالها — من ناحية — وبنجاحها في إقامة مقاييس عامة عالية للحياة الدينية في الاسلام — من ناحية أخرى — إذا أردنا ذلك لم نستطع أن ننظر إلى فضائلها وحسناتها بمعزل عن ضروب الغلو والشذوذ التي

بسط الصوفية لها جناحهم في الفكر الديني ، أو بمعزل عن تسخير الضعف البشري واستغلاله ، وهو أمر لم يتورط فيه فحسب ذلك الجيش العرمرم من المشعوذين والدجالين ومن أهل الطرق الصغرى المغمورة والطرق المختلة في تنظيمها ، بل تورط فيه أيضاً بين الحين والحين بعض الطرق الكبرى .

وفي جولة ثانية قامت الظروف التي أطلقت من عقال القوى الخيالية لدى الصفوة فأطلقت من عقال الغرائز الدينية الموروثة لدى الجماهير وذلك حين أصبح التصوف حركة جماهيرية ونظم أتباعها أنفسهم في نقابات وجمعيات . ثم أصبحت الانحرافات وضروب الغلو والضعف الاجتماعي باطراد هي المظهر البارز في التصوف الشعبي الجديد . اما الاداة التي حققت انطلاق الغرائز الشعبية وكانت سبباً رئيسياً في تلك الانحرافات وما جرى مجراها فهي انتعاش التعبد للأولياء ، أي ذلك التقديس الذي يضفيه الاتباع الناسكون على رجال يتحلون دور الحكماء المعلمين وتتم على أيديهم أمور فذة ويراهم الاتباع « قديسين » تستمر بركتهم فاعلة حتى بعد الموت .

ويقدم لنا نظام « مريدي الشيخ » (بير — مريدي) مثلاً ساطعاً على الطريقة التي يمكن أن تنحرف فيها قاعدة سليمة طبيعية تماماً في أساس نشأتها ، تحت وطأة الظروف المتغيرة . فلا لوم على الصوفية إذا هم تقبلوا سلطان رجال ذوي بصر روحي وقوى روحية رائعة ، فقد كان هذا النظام — نظام المريدين — من حيث مهمته الأصلية يخدم القوى الخيالية والحدسية لدى المريد ويحميه من أخطار الغرور والغلو في الثقة الذاتية — ولكن النظام نفسه هو الذي أعطى قوة البقاء لنزعات ضالة ، وبينا كانت تلك النزعات غير هامة نسبياً ما دام المتصوفة يعيشون في فئات صغيرة متباعدة ، فانها اشتدت ضرورة عندما تطور التصوف على نطاق جماهيري . وعلى مر الزمن زعزع ذلك النظام مبنى الاخلاق

الصوفية أولاً عن طريق توكيده المتطرف للسلطة الروحية التي يؤيدها مبدأ الايمان بمعرفة سرية يمتلكها وينقلها الشيخ (بير) وثانياً عن طريق العجرفة الروحية التي غرسها ذلك النظام في قرارة الشيخ نفسه .

ومثل هذا النظام يعني دعوة صريحة للغرائز التي تهيء الرجل العادي ليربط نفسه بالأشخاص لا بالمبادئ والأفكار وكان أثرها الرئيسي ارتخاء قبضة السنة الاسلامية على حلقة المريدين الداخلية ، لأن ذلك النظام أخذ عليهم العهد باتباع فرد واحد والائتساء به أنى وجههم دون تردد ، حتى في شؤون اقامة الصلوات وغيرها من اركان الاسلام . ذلك ان « البركة » لا يمكن احرازها الا بالامتثال لتوجيهات الشيخ ، والخلاص في الآخرة غير مضمون الا بشفاعة الشيخ لمريديه الأوفياء ، وسطت خدمة الشيخ على حقيقة « العبادة » فاغتصبتها ، وكانت العبادة لفظة لا تعني الا التوجه لله وحده .

ألم يحتجّ التصوف المبكر على وجود سلطة متوسطة بين الله والانسان ويتنكر لها ، فماذا فعل التصوف المتأخر ذو الطرق والنقابات ؟ لم يكتف باستعادة تلك السلطة الوسيطة بل استعادها أيضاً على صعيد أدنى من ذي قبل . ولم تعد العبادة والسلطة متمركزتين حول موضوع كوني مفهوم عقلياً بل ضربت عليهما الفوضى بالاسداد بدلاً من ذلك . وذلك عن طريق ما يمليه عدد جم من أفراد ذوي طبائع هائجة أو مأخوذة بغيبوبة النشوات ، تقوم تعاليمهم على حدسية ذاتية مهزوزة وتختلف غالباً بين واحد وآخر وتنأى عن فروض القرآن .

ما حقيقة القداسة ؟ كيف نميز فيها الحق من الباطل ، وكيف نفرق بين من انتشى بالخمرة الالهية حقاً ومن كان غشاشاً زنديقاً ؟ كان هذان السؤالان هما السؤالين المحيرين اللذين يطرحهما الاسلام في القرون الأخيرة ، حين كان كل شيء في التصوف يعتمد على شخصيات ومعارف الأفراد

الذين نصبوا أنفسهم شيوخاً أو اعتبرهم الشعب كذلك . ولكن السؤالين كثيا في الصدور أو قل لم تعد الاجـابة عنهما منوطة بالمتصوفـة السنّيين لأن المـد الصوفي طغى فحطّم السدود والحواجز التي كانت قد أقيمت دون طوفان العقائد النسمية القابعة في اللاشعور ، وعجز المتصوفة السنيون عن الوقوف في وجه ذلك المد الطاغي .

ووجدت جماهير المسلمين الجواب عن ذينك السؤالين — وجدته في الايمـان بالكرامات ، وكانت تلك نكسة قتالة . وقـد يكون الأولياء العظـام تنصلوا حقـاً من أن يدعوا لأنفسهم القـدرة على الكرامات . ولكن موافقتهم على ان مثل تلك الكرامات يمكن ان يقوم به اولياء آخرون بقدرة الله ونعمته ، قـد أكدت ذلك المعتقد في نفوس الناس ، فكان تنصلهم مقوياً للنتائج السيئة التي تمخضت عن ذلك المعتقد . إذ أنه إن كانت الكرامات جميعاً نعمة خص الله بها أصفياءه وأولياءه فكلّ من يشيع عنه اجراء الكرامات على يديه ويصدق الناس بصدورها عنه لا يمكن إلا أن يكون واحداً من الأصفياء الأولياء مهما تكن تعاليمه متحدية لطريق السنة أو تكن طريق السنة متحدية لتعاليمه ، ومهما يكن سلوكه الشخصي في الظاهر .

هكذا أعادت « عبادة القديسين » إلى الاسلام ، تحت ستـار التصوف ، ذلكَ الترابطَ القديم بـين الدين والسحر ، وحين يعود ذلك الترابط إلى الوجود لا يستطاع منعه من التغلغل لأدنى المستويات حتى تصبح قراءة البخت وكتابة التعاويذ وسائر فنون الدجل وسيلة يتعيش منها الجم الغفير من الدراويش الذين يخدعون أنفسهم أو يخادعون غيرهم عمداً . ولذلك كان من العسير في الواقع ان نرى أحياناً فرقـاً بين « الدروشة » الشعبية المتأخرة وبين النسمية الجاهلية إلا في مظاهر خارجية فحسب .

إلا ان هـذا الطوفـان لم يكتسح تماماً المثل العليا لدى أشهر الطرق

الصوفية ، نعم انهم اضطروا إلى ضروب خطرة من التساهل ومع ذلك ظلوا متمسكين بالقرآن وأوامره وظلوا يخدمون غايتهم في استثارة الحياة الروحية لدى اتباعهم واغنائها ضمن اطار من النظم السنية . وربما غلا بعضهم في استدعاء الهيجان العاطفي غير اننا إذا قلنا ان تأثيرهم في اتباعهم كان ضاراً من الناحيتين الخلقية والروحية كان قولنا معارضاً لكل الشواهد الواقعة في متناول أيدينا . بل الأمر على العكس من ذلك ، فان تشجيع تلك الطرق المنظمة للاحسان والرأفة والأمانة وسائر الفضائل الاجتماعية ترك سمة خالدة في المجتمع الاسلامي .

غير ان الاعتدال العام الذي تتميز به الطرق الكبرى يلفت نظر الدارس — وهذا أمر يحدث غالباً — بأقل مما يلفته ذلك النطاق الكبير من الخرافات التي ترعرعت في كل بقعة من بقاع العالم الاسلامي وعلى كل صعيد في المجتمع الاسلامي . ولكن إذا كان الايمان ثوباً كانت الخرافة اهدابه ، وإذا كان نواة كانت الخرافة غشاء يحيط بتلك النواة القادرة على التجدد الذاتي . وكل ضرب من ضروب الايمان الحي ، دينياً كان أو سياسياً أو اقتصادياً أو علمياً ، يخلق حول نواته حلقة خارجية من الخرافات يكون ضيقها أو اتساعها حسب قوة تأثيرها ومجال ذلك التأثير . وقد انتشر التصوف بسرعة فائقة على منطقة مترامية الاطراف بين شعوب شديدة التباين فلم يفته أن يكون مثلاً بارزاً يوضح تلك النزعة في العقل الانساني أبلغ توضيح .

ومهما يكن حظ الخرافات التي علقت بالتصوف من الكثرة والاختلاط ، فان الأمر المهم فيهما انها مهدت التربة لتلقي بذرة الايمان الحية . ذلك ان السكان في الولايات الواقعة تحت الحكم الاسلامي ، سواء أكانوا مسلمين أصلاً أو كانوا ممن اعتنق الاسلام

ودخلوا حظيرته بجهود المتصوفة ، دخلوا جميعاً في نطاق تأثير النظم السنية بكل ما فيها من جوامع ووعاظ ومدارس ، وكان دخولهم في ذلك النطاق بجاذب من التصوف الذي استطاع أن يستميل نزعاتهم الدينية الغريزية . وبذلك أخذت تعاليم القرآن تستقر ببطء في نفوسهم على مر الزمن ، جنباً إلى جنب مع معتقداتهم وعاداتهم ذات الطابع الخرافي .

أما سبب البطء في تلك الحركة وبخاصة بين الشعوب النائية والريفية فقد يظن انه نشأ عن جهلهم ، ولكن جهلهم كان أقل أثراً في هذا السبيل من أثر السكون الجامد الذي كان يطبع مبنى المجتمع الاسلامي في تلك الفترة . فأكبر ما حققه التصوف هو ان الطرق الصوفية نجحت عمداً أو عفواً في خلق تنظيم مواز مطابق للوحدات التي كان يتألف منها المجتمع الاسلامي فكان لكل هيئة اجتماعية قروية ولكل رابطة نقابية في المدن ولكل فرقة من الجند بل قل لكل طبقة من الطبقات في الهند « زاوية » صوفية يربط بين أفرادها ولاء ديني مشترك ، وتضفي على حلقاتها الدينية مظهراً أخوياً اشتراكياً .

كان هناك إذن تكامل عضوي بين الطرق الصوفية والوحدات الاساسية في المجتمع ، وجاءت عقيدة تقديس الأولياء فأضافت إلى ذلك التكامل شعوراً بالألفة أوثق وأقوى ؛ فحين توطد نظام الزوايا أخذ المريدون يشعرون بالحاجة إلى « اولياء » أحياء وأموات يسهل على كل مجتمع قروي أو أهل حي من أحياء المدينة أن يتحرم بهم ، فلم تكن قبورهم ومزاراتهم والموالد المرتبطة بها تمثل فحسب الرابطة — التي تتجدد تلقائياً — بين الطرق والشعب ولكنها الرابطة التي تحتفظ للدين الشعبي بعنصر خالد قادر على التجديد الديني . وكان الشعور الدائم لدى الناس بحضور القوى الغيبية حضوراً يبلغ أحياناً أن يكون مادياً واتصال تلك القوى اتصالاً وثيقاً بضروب النشاط والاحداث في

الحياة اليومية عاملاً على ان يحتفظ الناس بايمانهم في حياة ثانية مغيبة وان كان ذلك الايمان في شكل جاف فطري . وكان شعور الناس بما بينهم وبين الولي من روابط شخصية يمنح الشعائر والعبادات في ذلك الدين الجماعي حرارة وحدّة تفقدهما الشعائر في النطاق السني .

في هذا — اذن — نجد أقصى ما يسوغ الحركة الصوفية . ذلك ان النظم السنية كانت قد فقدت شيئاً كثيراً من قدرتها على ان تمس قلوب المسلمين العاديين وارادتهم لأنهما صارمة صلبة من ناحية ولأنها تحالفت مع السلطات الدنيوية تحالفاً قلقاً . فقام التصوف في تلك الحال وقدم للمنضوين إلى ظله حرارة المشاركة الشخصية في العبادة الجماعية ، وقدم للتعاليم الاسلامية قدرة وعمقاً ، ولولا ذلك لظلت تلك التعاليم في الغالب جامدة ظاهرية . ويستطيع المرء أن يؤكد — واجداً من الزاوية التاريخية كل ما يسوغ له ذلك التوكيد — ان بقاء الاسلام السني في صورة دين بالمعنى الحق الصحيح — خلا حلقة ضيقة نسبياً لا يمسها هذا الحكم — في الفترة الواقعة بين القرنين الثالث عشر والثامن عشر إنما يرجع الفضل فيه إلى القوت الذي كان الاسلام يستمده من الطرق الصوفية .

والواقع ان علماء السنة يجب أن يضطلعوا بالعبء الأكبر من المسؤولية تجاه ضروب الضعف التي أفاد منها أنصار التصوف الغالون في تطرفهم وفي الخروج على الشريعة . فقد رئم اولئك العلماء العزلة وألقوا بعبء حفظ التوازن بين السنة والشهوات الدينية الشعبية على عاتق شيوخ الطرق المعتدلة المنظمة . وخدم هؤلاء الشيوخ أجيالهم في الواقع باخلاص وحماسة لم ينالا ما يستحقان من تقدير العالم الاسلامي الحديث . ولكن العبء الذي اضطلعوا به كان يجاوز نطاق كل ما أملوا أن يحققوه دون عون .

وحدث في القرن الماضي رد فعل كان نافعاً إلى حد . إلا انه تضخم بالتقاء تيارين : يمثل الأول منهما على الخصوص المتبررون الذين هزّهم إلى العمل ادراكهم الهوة القائمة بين قواعد السنة وأعمال الجمهرة العظمى من المسلمين ، ونشأ الثاني في الطبقات العسكرية وفي الطبقات المتوسطة الجديدة في المدن ، وهؤلاء انفصموا بالتدريج عن الموروث الاسلامي نتيجة لطبيعة ثقافتهم وميولهم ، وعن طريقهم بدأ الجفاف الروحي الذي كان قد قطع في الغرب شوطاً بعيداً ينتشر في العالم الاسلامي .

وكان أصحاب التيار الأول يهدفون إلى اصلاح يحفظ القيم الاسلامية سليمة ، أما أصحاب الثاني فقد نقموا بقاء الخرافات التي تعد علامة على التخلف الحضاري . وقد نستطيع أن نفهم عجز الفريق الثاني عن التمييز بين الخرافات والقيم الدينية ، وأما الفريق الأول فان ما لديه من التزمت الدقيق وضيق الأفق اللذين يغفلان الموروث القيم المنحدر من التصوف السني الأول ويغفلان العبر التاريخية ، يجعله يبدو وكأنه مزمع على استبعاد التعبير عن التجربة الدينية الأصيلة . وكلا الفريقين قد تعاونا — بفلحهما أرض الخير والشر معاً — على ان ينقيا الحقل لتقبل بذور الحضارة الدنيوية التي لم تنتج وا أسفاه إلا حصاداً من خرافات جديدة أشد اهلاكاً . وفي هذا يكمن الخطر ، فان كان المصلحون — إذ ينتزعون شعائر التصوف ورياضاته — يحطّمون من ناحية رؤى الصوفي في حب الله ويجففون ينابيع الدين من ناحية أخرى فما جدوى ذلك كله للاسلام وللحياة الدينية بين البشر ؟

التعليقات

(١) Ritual and Belief in Morocco, I, 387.

(٢) Religious Attitude and Life in Islam, p. 4.

(٣) مثال ذلك قصيدة جلال الدين الرومي في مختارات نيكولسن من ديوان شمس تبريز ، رقم ٩ .

(٤) Wensinck, The Muslim Creed, p. 104.

(٥) مقتبسة من كتاب المؤلف بعنوان Mohammedanism نشر :
Home University Library.

فهرس المحتويات